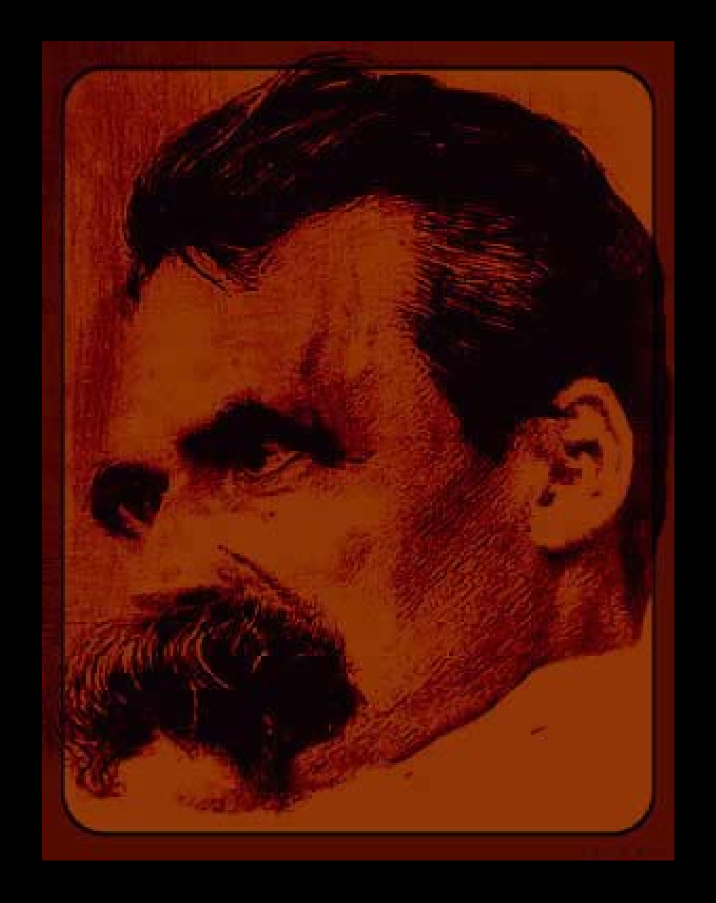
El Ocaso de los Ídolos

(o Cómo se Filosofa a Martillazos)

Federico Nietzsche



Proyecto Espartaco

(http://www.espartaco.cjb.net)

PROLOGO

No es hazaña pequeña seguir conservando la serenidad en medio de una ocupación sombría y llena de responsabilidades. Y, sin embargo, ¿hay algo más necesario que la serenidad? Sin alegría ni orgullo no hay nada que salga bien. Sólo el exceso de fuerza constituyen la prueba de la fuerza.

La *inversión de todos los valores,* ese signo de interrogación tan negro y tan enorme, que sume en la sombra a quien lo abre, esa misión tal que es un auténtico destino, impele en todo momento a correr hacia el sol, a quitarse de encima una seriedad pesada, una seriedad que se ha hecho demasiado pesada. Para esto, todo medio es bueno, todo «caso» es un caso afortunado, empezando por la *guerra.* La guerra ha sido siempre la gran sagacidad de todos los espíritus que se han vuelto demasiado interiores, demasiado profundos; hasta en la herida sigue habiendo un poder de curación. Mi lema viene siendo, desde hace ya mucho tiempo, una máxima, cuya procedencia voy a mantener oculta a la curiosidad de los eruditos: «Con la herida aumentan los ánimos y se robustece la fuerza.»

Otra forma de curación, es que a veces me resulta incluso más apetecible, es *someter a examen profundo a los ídolos...* En el mundo hay más ídolos que realidades: este es el «mal de ojo» y el «mal de oído» que tengo yo para este mundo... Ir haciendo preguntas a base de golpearlos con el martillo, y oír tal vez, como respuesta, a ese conocido sonido a hueco que revela unas entrañas llenas de aire, representa una delicia para quien tiene otros oídos detrás de los oídos, para este viejo psicólogo y cazador de ratas que soy, ante quien *tiene que dejar oír su sonido* precisamente aquello a lo que le gustaría permanecer callado.

Esta obra es también, como señala el título, una distracción, un lugar bajo el sol, una huida hacia la ociosidad llevada a cabo por un psicólogo. ¿Será también una nueva guerra? ¿Son sometidos a examen nuevos ídolos? Esta breve obra es una *gran declaración de guerra; y* en lo que se refiere al examen profundo de ídolos, en esta ocasión no se trata de ídolos de nuestro tiempo, sino que los que aquí son tocados por el martillo, como si fuera un diapasón, son ídolos *eternos;* no hay otros ídolos más antiguos, más aceptados, más llenos de aire que éstos. Tampoco los hay más huecos; lo que no es óbice para que sean aquellos en los *que más se cree.* En el caso más aristocrático, ni siquiera se les llama ídolos...

Turín, 30 de septiembre de 1988,
día en que quedó concluido el primer libro
de mi obra *La inversión de todos los valores.*
F. Nietzsche.

MÁXIMAS Y DARDOS

1

La ociosidad es la madre de toda psicología. ¡Vaya! ¿Será entonces la psicología un vicio?

2

Hasta el más valiente de nosotros pocas veces tiene valor para enfrentarse con lo que realmente sabe...

3

Para vivir solo hace falta ser un animal o un dios, dice Aristóteles. Falta una tercera condición: hay que ser ambas cosas, es decir, *un filósofo...*

4

«Toda verdad es simple.» ¿No es esto una mentira al cuadrado?

5

Que quede dicho que de una vez por todas: hay muchas cosas que *no* quiero saber. La sabiduría marca unos límites incluso al conocimiento.

6

Donde mejor nos recuperamos de nuestra antinaturaleza, de nuestra espiritualidad es en nuestra naturaleza salvaje...

7

¿Es el hombre tan sólo un error de Dios? ¿O es Dios tan sólo un error del hombre?

8

De la *escuela de guerra de la vida:* lo que no mata me hace más fuerte.

9

Ayúdate a ti mismo, y entonces te ayudarán también los demás. Principio del amor al prójimo.

10

¡No seamos cobardes con nuestros actos, ni los rechacemos después de realizados! El remordimiento de conciencia es algo indecoroso.

11

¿Puede resultar trágico un asno? ¿Perecer bajo una carga que no se puede llevar ni quitarse de encima?... Tal es el caso del filósofo.

12

Quien posee su propio *porqué* de la vida, acepta casi todo *cómo.* El ser humano *no* aspira a la felicidad. Eso es algo que solo lo hacen los ingleses.

13

El hombre ha creado a la mujer... ¿Con qué? Con una costilla de su Dios, de su «ideal»...

14

¿Qué estás buscando?; ¿Te gustaría multiplicarte por diez, por cien?, ¿Estás buscando adeptos? ¡Busca *ceros* entonces!

15

A los hombres póstumos — como yo, por ejemplo — se les entiende peor que a los que son hijos de su tiempo, pero se les *oye* mejor. Dicho con más rigor: no se nos comprende nunca; y en eso radica nuestra autoridad. . .

16

Entre mujeres: «¿La verdad? ¡Tú no conoces la verdad! ¿No es la verdad un atentado contra todos nuestros pudores?»

17

Ese sí que es un artista como a mí me gusta, modesto en sus necesidades; realmente, sólo quiere dos cosas: pan y Circe.

18

Quien no sabe poner su voluntad en las cosas, pone en ellas al menos un sentido: es decir, cree que hay en ellas una voluntad (principio de la «fe»).

19

¿Cómo? ¿Habéis elegido la verdad y el llevar el pecho erguido, y seguís mirando de reojo las ventajas de los hombres sin escrúpulos? ¡Pero si con la virtud *se renuncia* a las «ventajas»!... (Escrito en la puerta de un antisemita).

20

La mujer perfecta hace literatura del mismo modo que comete un pecadillo: por probar, de pasada, mirando a su alrededor por si la ve alguien y *para que* alguien la vea...

21

Expongámonos sólo a aquellas situaciones en las que no vale tener virtudes aparentes, en las que, como el volatinero sobre la cuerda, o nos caigamos o nos mantengamos o salgamos ilesos.

22

«Los malos no tienen canciones.» ¿Cómo las tienen entonces los rusos?

23

Desde hace dieciocho años, la expresión «espíritu alemán» encierra una contradicción entre ambos términos.

24

A fuerza de andar buscando los orígenes acaba uno convirtiéndose en cangrejo. El historiador mira hacia atrás, y termina *creyendo* también hacia atrás.

25

El sentirnos felices nos protege incluso de los constipados. ¿Se ha constipado alguna vez una mujer que supiera que iba bien vestida? ¡Ni aún en el caso de que llevara poca ropa!

26

Desconfío de todos los sistemáticos y me alejo de ellos. El ansia de sistema constituye una falta de honradez.

27

A la mujer se le considera profunda. ¿Por qué? Porque en ella jamás se llega al fondo. La mujer no es ni siquiera superficial.

28

Cuando la mujer tiene virtudes masculinas, hay que salir corriendo; y cuando no las tiene, es ella la que sale corriendo.

29

«¡Cuánto tenía que remorder la conciencia en otros tiempos!, ¡qué buenos dientes tenía! ¿Y hoy?, ¿qué es lo que le falta?»; se pregunta un dentista.

30

En pocas ocasiones nos precipitamos una sola vez. A la primera vamos siempre demasiado lejos; y precisamente por eso nos precipitamos otra vez; sólo que en esta segunda ocasión nos quedamos demasiado cortos.

31

El gusano se enrosca cuando le pisan. Esto es una medida inteligente, pues de esa forma reduce las posibilidades de que le vuelvan a pisar. En el lenguaje moral, a eso se le llama *humildad.*

32

Hay un odio a la mentira y al disimulo que nace de un concepto irritable del honor; y hay un odio parecido que nace de la cobardía, por el hecho de que un mandamiento de Dios *prohíbe* la mentira. Se es demasiado cobarde para mentir...

33

¡Qué poco basta para ser feliz! El sonido de una gaita resulta suficiente. Sin música la vida sería un error. El alemán se imagina que hasta Dios canta canciones.

34

«No podemos pensar ni escribir como no nos sentemos» (G. Flaubert). ¡Te he pescado, nihilista! Precisamente la carne del trasero sustituye el *pecado* contra el espíritu santo. Sólo tienen valor los pensamientos que nos vienen mientras andamos.

35

Hay casos en los que los psicólogos somos como los caballos: nos sentimos inquietos cuando vemos moverse ante nosotros nuestra propia sombra. El psicólogo tiene que apartar la vista de sí mismo si quiere conseguir ver algo.

36

¿Qué si los inmoralistas somos *nocivos* para la virtud? Tan poco como los anarquistas para los príncipes. Sólo han vuelto a estar bien asentados en sus tronos, cuando se ha empezado a disparar contra ellos. Moraleja: *Hay que disparar contra la moral.*

37

¿Vas corriendo *delante* de todos? ¿lo haces como pastor o como ser excepcional? Puede haber un tercer caso: el que corre porque huye... *Primer* caso de conciencia.

38

¿Eres sincero o no eres más que un comediante? ¿Eres un representante o eres eso mismo que representas? En última instancia, puede que no seas más que la imitación de un comediante... *Segundo* caso de conciencia.

39

Habla el desengañado: buscaba grandes hombres y no he encontrado nunca más que *monos imitadores* de su ideal.

40

¿Eres de los que se quedan mirando, o de los que echan una mano?; ¿o de los que apartan la vista y se marginan?. .. *Tercer* caso de conciencia.

41

¿Quieres ir al lado de los demás, andar delante de ellos, o caminar solo? Hay que saber *qué* es lo que queremos y el hecho mismo de *que* queremos. *Cuarto* caso de conciencia.

42

Para mí eran escalones; subí por ellos, y para eso tuve que pasar sobre ellos. Pero se creían que lo que yo quería hacer era descansar en ellos.

43

¿Qué importa que yo tenga razón? *Tengo* sobrada razón. Y el que hoy más se ríe, será también el que se ría al final.

44

Fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una meta...

EL PROBLEMA DE SÓCRATES

1

Los más sabios de todas las épocas han pensado siempre que la vida *no vale nada...* Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo acento: un acento cargado de duda, de melancolía, de cansancio de vivir, de oposición a la vida. Incluso Sócrates dijo a la hora de su muerte: «La vida no es más que una larga enfermedad; le debo un gallo a Esculapio por haberme curado.» Hasta Sócrates estaba harto de vivir.

¿Qué *prueba* esto? ¿Qué *indica?* En otros tiempos se había dicho (como así han hecho y bien alto, nuestros pesimistas los primeros): «En todo caso, esto tiene que tener algo de verdad. El consenso de los sabios constituye una prueba de verdad.» ¿Seguiremos hablando hoy así?; ¿nos está *permitido* hablar así? «En todo caso, esto tiene que tener algo de enfermedad», ésta es la respuesta que damos *nosotros:* habría que empezar por examinar de cerca a los más sabios de todas las épocas. ¿Será que ninguno de ellos se sostenía ya sobre las piernas?; ¿será que estaban viejos, que se tambaleaban, que eran unos decadentes? ¿Será que la sabiduría aparece en la tierra como un cuervo a quien le entusiasma el más ligero olor a carroña?

2

Esta irreverencia que supone pensar que los grandes sabios son tipos decadentes se me ocurrió por primera vez respecto a un caso en el que dicha irreverencia se halla totalmente en contra del prejuicio que sustentan tanto los eruditos como los que no lo son: yo caí en la cuenta de que Sócrates y Platón son síntomas de decadencia, instrumentos de la descomposición griega, pseudogriegos y antigriegos. *(El origen de la tragedia,* 1872).

Cada vez he ido comprendiendo mejor que lo que menos prueba el consenso de los sabios es que tengan razón en aquello en lo que están de acuerdo. Lo que prueba, más bien, es que esos hombres tan sabios coinciden *fisiológicamente* en algo que les hace adoptar —de una manera *forzosa*— una misma postura negativa frente a la vida. Los juicios y las valoraciones relativas a la vida, en pro y en contra, no pueden ser nunca, en última instancia, verdaderos: sólo valen como síntomas, y únicamente deben ser tenidos en cuenta como tales; en sí, dichos juicios son necedades. Hay que alargar totalmente los dedos e intentar captar la admirable sutiliza de que *el valor de la vida es algo que no se puede tasar.* No puede serlo por un ser vivo porque éste es parte e incluso objeto del litigio, y no juez; y no puede serlo por un muerto por un motivo distinto. El que un filósofo considere que el *valor* de la vida constituye un problema no deja, pues, de ser hasta una crítica a él, un signo de interrogación que se abre sobre su sabiduría, una carencia de ésta. ¿Quiere esto decir que todos esos grandes sabios no sólo han sido decadentes, sino que ni siquiera han sido sabios? Pero volvamos al problema de Sócrates.

3

Por su origen, Sócrates pertenecía a lo más bajo del pueblo: Sócrates era chusma. Se sabe, e incluso hoy se puede comprobar, lo feo que era. Pero la fealdad, que en sí constituye una objeción, era entre los griegos casi una refutación. ¿Fue Sócrates realmente un griego? Con bastante frecuencia, la fealdad se debe a un cruce que *entorpece* la evolución. En otros casos, es el signo de una evolución *descendente.* Los antropólogos que se dedican a la criminología nos dicen que el criminal típico es feo: monstruo de aspecto, monstruo de alma. Ahora bien, el criminal es un decadente. ¿Era Sócrates un criminal típico? Esto, al menos, no iría en contra de aquel conocido juicio de un fisonomista, que tanto extrañó a los amigos de Sócrates. Un extranjero experto en rostros que pasó por Atenas, le dijo a Sócrates directamente que *era* un monstruo en cuyo interior se escondían todos los vicios y todas las malas inclinaciones. Y Sócrates se limitó a comentar: «¡Qué bien me conoce este señor!»

4

En Sócrates no sólo son un signo de decadencia el desenfreno y la anarquía de los instintos, que él mismo reconoció, sino también la supergestación de lo lógico y esa *maldad de raquítico* que le caracteriza. No nos olvidemos tampoco de sus alucinaciones acústicas, a las que, con el nombre de *«daimon* de Sócrates», se les ha dado una interpretación religiosa. Todo era en él exagerado, bufo y caricaturesco, al mismo tiempo que oculto, lleno de segundas intenciones, subterráneo. Trato de aclarar de qué idiosincrasia procede la ecuación socrática razón = virtud = felicidad: la más extravagante de las ecuaciones, que tiene además particularmente en su contra todos los instintos de los antiguos helenos.

5

Con Sócrates el gusto griego se vuelve hacia la dialéctica: ¿qué es lo que sucede aquí realmente? Ante todo, que con ello queda vencido un gusto *aristocrático:* con la dialéctica, quien impera es la chusma. Antes de Sócrates, las personas de la buena sociedad repudiaban los procedimientos dialécticos: los consideraban como malos modales, como algo que ponía en entredicho a quien los utilizaba. Se prevenía a los jóvenes contra ellos. También se desconfiaba de quien manifestaba sus razonamientos personales de semejante forma. Las cosas y los hombres honrados no van por ahí exhibiendo sus razones así. No es muy decente ir enseñando los cinco dedos. Poco valor tiene que tener lo que necesita ser demostrado. Allí donde la autoridad sigue formando parte de las buenas costumbres, donde lo que se dan no son «razones» sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso; la gente se ríe de él, no lo toma en serio. Sócrates fue un payaso que *consiguió que lo tomaran en serio.* ¿Qué es lo que sucedió aquí realmente?...

6

Sólo se recurre a la dialéctica cuando no se dispone de ningún medio. Ya se sabe que suscita desconfianza, que es poco persuasiva. No hay nada más fácil de disipar que

el efecto producido por un dialéctico. Esto lo puede comprobar todo el que asista a una asamblea donde se discuta públicamente algo. La dialéctica sólo puede ser un *recurso forzado,* en manos de quienes ya no tienen otras armas. Han de *hacer valer por la fuerza* sus derechos; de lo contrario no recurrirían a ella. Por eso fueron dialécticos los judíos, como también lo fue el zorro de las fábulas... ¿Y Sócrates?, ¿lo fue también?

7

¿Es la ironía socrática una manifestación de rebeldía, de resentimiento plebeyo? ¿Sacia, en su calidad de oprimido, su propia ferocidad mediante las cuchilladas del silogismo? ¿Se *venga* de los aristócratas a los que fascina? El dialéctico tiene en sus manos un instrumento implacable: con él puede ejercer la tiranía; al que vence le deja en entredicho, porque obliga a su adversario a tener que probar que no es un idiota; enfurece a los demás, y a la vez les niega toda ayuda. El dialéctico reduce el intelecto de su adversario a la impotencia. ¿Será la dialéctica socrática simplemente una forma de *venganza?*.

8

He sugerido qué es lo que podía haber en Sócrates de repulsivo; falta explicar, con mayor motivo, *qué* es lo que había en él de fascinante. Una de las razones es que descubrió una forma nueva de lucha, siendo el maestro indiscutible de esgrima entre los medios aristocráticos de Atenas. Fascinaba en la medida en que excitaba el instinto de lucha de los helenos; en que introdujo entre los jóvenes y los adolescentes una variante de la lucha pugilística. Sócrates era también un gran erótico.

9

Pero Sócrates intuyó también algo más. Vio qué es lo que había *detrás* de los aristócratas de Atenas. Se dio cuenta de que su caso, la idiosincrasia de su caso, había dejado de ser excepcional. Por todas partes se estaba extendiendo silenciosamente su mismo tipo de degeneración: la vieja Atenas se dirigía a su final. Y Sócrates comprendió que todos tenían *necesidad* de él: de sus remedios, de sus cuidados, de su habilidad personal para autoconservarse... En todas partes los instintos presentaban un aspecto anárquico; en todas partes se estaba a un paso del exceso. El peligro universal era el *monstrum in animo.* «Los instintos quieren erigirse en tiranos; hay que inventar un *contratirano* que sea más fuerte...» Cuando el fisonomista del que antes hablé le reveló a Sócrates lo que era, un pozo de malos deseos, el gran irónico pronunció otra frase que revelaba su forma de ser: «Es cierto —señaló—, pero he conseguido dominarlos a todos.» ¿Cómo llegó Sócrates a dominarse a *sí* mismo?

En última instancia, su caso no fue más que el caso extremo, el caso más patente de lo que ya entonces constituía una catástrofe general: que nadie se dominaba ya a sí mismo, que los instintos se habían vuelto unos *contra* otros. Sócrates fascinaba por ser el caso extremo de esto; su fealdad, que inspiraba miedo, era manifiestamente la expresión de ese caso: y, como es fácil entender, fascinó más fuertemente aún al

presentarse como la respuesta, la solución, como la *forma* aparente de *curación* dicho caso.

10

Cuando no hay más remedio que convertir a la *razón* en tirano, como hizo Sócrates, se corre por fuerza el peligro no menor de que algo se erija en tirano. En ese momento se intuyó que la racionalidad tenía un carácter *liberador,* que Sócrates y sus «enfermos» no podían no ser racionales, que esto era de rigor, que era su *último* recurso. El fanatismo con que se lanzó todo el pensamiento griego en brazos de la racionalidad revela una situación angustiosa: se estaba en peligro, no había más que *una* elección: o perecer o ser *absurdamente racional...* El moralismo de los filósofos griegos que aparece a partir de Platón está condicionado patológicamente; y lo mismo cabe decir de su afición por la dialéctica. Razón = virtud = felicidad equivale sencillamente a tener que imitar a Sócrates e instaurar permanentemente una *luz del día* —la luz del día de la razón—, contra los apetitos oscuros. Hay que ser inteligente, diáfano, lúcido a toda costa: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo...*

11

He dado a entender el por qué de la fascinación de Sócrates: parecía que era un médico, un salvador. ¿Hay que explicar ahora el error que suponía su «fe» en la «racionalidad» a toda costa? Los filósofos y los moralistas se engañan a sí mismos cuando creen que combatir la decadencia es ya superarla. Pero superarla es algo que está por encima de sus fuerza: el remedio y la salvación a la que recurren no es sino una manifestación más de decadencia: cambian la expresión de la decadencia, pero no la eliminan. Sócrates fue la personificación de un malentendido: *toda la moral que predica el perfeccionamiento, incluida la cristiana, ha sido un malentendido...* La luz del día más cruda, la racionalidad a toda costa, la vida lúcida, fría, previsora, consciente, sin instintos y en oposición a ellos, no era más que una enfermedad diferente; no era de ninguna manera un medio de retomar a la «virtud», a la «salud», a la felicidad... *«Hay que* luchar contra los instintos» representa la fórmula de la decadencia. Cuando la vida es *ascendente,* la felicidad se identifica con el instinto.

12

¿Llegó a entender esto el más inteligente de cuantos se han engañado a sí mismos? ¿Acabó diciéndose esto, en medio de la *sabiduría* de su valiente enfrentamiento con la muerte? Y es que Sócrates *quería* morir. No fue Atenas quien le entregó la copa de veneno; fue *él* quien la tomó obligando a Atenas a dársela... «Sócrates no es un médico —se dijo a sí mismo en voz baja—; aquí no hay más médico que la muerte... Sócrates no ha hecho más que estar enfermo durante mucho tiempo...»

LA «RAZÓN» EN LA FILOSOFÍA

1

¿Que qué es lo que pertenece a la idiosincrasia del filósofo?... Pues, por ejemplo, su carencia de sentido histórico, su odio a la idea misma de devenir, su afán de estaticismo egipcio. Los filósofos creen que *honran* algo cuando lo sacan de la historia, cuando lo conciben desde la óptica de lo eterno, cuando lo convierten en una momia. Todo lo que han estado utilizando los filósofos desde hace miles de años no son más que momias conceptuales; nada real ha salido con vida de sus manos. Cuando esos idólatras adoran algo, lo matan y lo disecan. ¡Qué mortalmente peligrosos resultan cuando adoran! Para ellos, la muerte, el cambio, la vejez, al igual que la fecundación y el desarrollo constituyen objeciones, e incluso refutaciones. Lo que es, no *deviene;* lo que deviene, no *es* ... Ahora bien, todos ellos creen, incluso de una forma desesperada, en lo que es. Pero como no pueden apoderarse de lo es, tratan de explicar por qué se les resiste. «Si no percibimos lo que es, debe tratarse de una ilusión, de un engaño... ¿Quién es el que engaña? ¡Ya está!, exclaman alegres: ¡es la sensibilidad! Los sentidos, que son tan *inmorales* también en otros aspectos, nos engañan respecto al mundo *verdadero.* Moraleja: hay que librarse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira. La historia no es más que dar un crédito a los sentidos, a la mentira. Moraleja: hay que negar todo lo que da crédito a los sentidos, a todo el resto de la humanidad; todo ello es «vulgo». ¡Hay que ser filósofo, ser momia, representar el monótono teísmo con mímica de sepulturero! Sobre todo, hay que rechazar esa lamentable idea fija de los sentidos que es el cuerpo, sometido a todos los errores lógicos posibles, cuya existencia no sólo ha sido refutada, sino que resulta imposible, pese a que el muy insolente actúa como si fuera real...»

2

Dejo al margen, con profundo respeto, el nombre de Heráclito. Mientras que el resto de la comunidad de los filósofos rechazaba el testimonio de los sentidos porque éstos perciben el mundo en términos de multiplicidad y de cambio, él rechazó su testimonio porque perciben el mundo en términos de permanencia y de unidad. También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni como pensaban los eleatas ni como creía él; no mienten en modo alguno. Lo que *hacemos* con su testimonio es lo que introduce la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la permanencia. . .La causa de que falseemos el testimonio de los sentidos no es otra que la «razón». Los sentidos no mienten cuando nos muestran que todo deviene, parece, cambia... Pero Heráclito

tendrá eternamente la razón al defender que el ser es una ficción vacía. No hay más mundo que el «aparente»: el «mundo verdadero» no es más que un *añadido falaz*.

3

¡Y qué delicados instrumentos de observación son para nosotros los sentidos! Pensemos, por ejemplo, en la nariz algo de lo que ningún filósofo ha hablado aún con veneración y agradecimiento, pese a haber sido hasta hoy el más sensible de todos los instrumentos que están a nuestro alcance. Puede captar unas diferencias tan pequeñas de movimiento que ni un espectroscopio registraría. Si hoy tenemos ciencia, es en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, en que hemos aprendido a aguzarlos más, a robustecerlos, a pensar de acuerdo con ellos hasta el final. Lo demás no es sino un aborto, que o no llega a la categoría de ciencia —como en el caso de la metafísica, de la teología, de la psicología, de la teoría del conocimiento—, o que es ciencia formal, teoría de los signos, como la lógica, y la lógica aplicada, como las matemáticas. En ellas la realidad no hace acto de presencia ni como problema; ni siquiera se cuestiona qué valor puede tener en general ese sistema conceptual de signos que es la lógica.

4

Hay *otra* cosa que pertenece a la idiosincrasia del filósofo, no menos peligrosa: la de confundir lo último con lo primero. Ponen al principio, *como* principio, lo que viene al final —por desgracia, porque no debería venir nunca—: los «conceptos supremos», es decir, los más generales, los más vacíos, el último humillo de la realidad que se evapora. Esto no es, una vez más, sino una manifestación de la forma que tienen de venerar. Lo superior no *puede* provenir de lo inferior, no *puede* provenir de nada... Moraleja: todo lo que es de primer orden tiene que causarse a sí mismo. Se considera que provenir de algo distinto constituye una objeción, algo que pone en entredicho su valor. Todos los valores supremos son de primer orden; ninguno de los conceptos supremos, como el ser, lo absoluto, el bien, la verdad, la perfección, puede provenir de algo; en consecuencia, *tiene que* causarse a sí mismo. Pero todas estas cosas no pueden ser desiguales entre sí, ni estar en contradicción consigo mismas. Con esto, los filósofos disponen de su estupendo concepto de «Dios»... Lo último, lo más liviano, lo más vacío es situado como lo primero, como lo que se causa a sí mismo, como el ente realísimo. ¡Qué triste es que la humanidad haya tenido que tomar en serio los dolores de cabeza de esos enfermos fabricantes de telarañas! ¡Y a qué precio lo han hecho!

5

Terminemos contraponiendo a esto la forma tan diferente como nosotros entendemos el problema del error y de la apariencia (y hablo en plural por pura cortesía). Antaño se consideraba que la variación, el cambio, el devenir en general constituía una prueba de que lo que está sometido a ello es algo aparente, como el signo

de que en ello hay algo que nos induce a error. Hoy, por el contrario, en la medida exacta en que el prejuicio de la razón nos impulsa a conceder unidad, identidad, permanencia, sustancia, causa, coseidad, ser, nos vemos de algún modo atrapados en el error; *necesitamos* el error; aunque, en base a una rigurosa comprobación estemos íntimamente convencidos *de que* ahí radica el error. Con esto sucede igual que con los movimientos de las grandes constelaciones: en éstos el error tiene a nuestros ojos como constante defensa; en lo otro, el abogado defensor es nuestro *lenguaje.* Por su origen el lenguaje pertenece a otra época de la forma más rudimentaria de la psicología: caemos en un fetichismo grosero cuando tomamos conciencia de los supuestos básicos de la metafísica del lenguaje, o, por decirlo más claramente, de la *razón. Ese fetichismo* ve por todos los lados a gentes y actos: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», que el yo es un ser, una sustancia, y *proyecta* sobre todo la creencia en el yo como sustancia. Así es como crea el concepto de «cosa». El ser es añadido mediante el pensamiento y se le *introduce subrepticiamente* en todas las cosas como causa; el concepto de «ser» se sigue, deductivamente, del concepto de «yo»... A la base está ese enorme y fatídico error de que la voluntad es algo que *produce efectos,* de que la voluntad es una *facultad.* Hoy sabemos que no es más que una palabra... Mucho más tarde en un mundo mil veces más ilustrado, los filósofos tomaron conciencia muy sorprendidos de la seguridad y de la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón; sacaron entonces la conclusión de que tales categorías no podían proceder de algo empírico; todo lo empírico, decían, está efectivamente en contra de ellas...

¿De dónde proceden, pues? Tanto en la India como en Grecia se cometió el mismo error: «debemos haber vivido ya antes en un mundo superior (en lugar de decir *en un mundo inferior,* lo que habría sido cierto); debemos haber sido seres divinos, *ya que* tenemos la razón.» Realmente, nada ha tenido hasta hoy un poder de convicción más ingenuo que el error relativo al ser, tal y como fue formulado por los eleatas, por ejemplo. Cuenta a su favor con cada palabra, con cada frase que pronunciamos. Incluso los adversarios de los eleatas se rindieron al hechizo del concepto de ser que defendían aquellos: entre otros, Demócrito, cuando inventó su *átomo.* ¡Esa vieja embustera que es la *razón* se había introducido en el lenguaje! Mucho me temo que no conseguiremos librarnos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática...

6

Creo que se me agradecerá que condense una idea tan esencial y tan nueva en cuatro tesis. De esta forma se me entenderá mejor y suscitará las contradicciones.

Primera tesis. Las razones por las que se ha considerado que «este» mundo es aparente constituyen más bien el fundamento de su realidad; cualquier otra forma de realidad resulta totalmente indemostrable.

Segunda tesis. Las características que son atribuidas al «verdadero ser» de las cosas son precisamente los rasgos distintivos del no ser, de la *nada;* el «mundo verdadero» ha sido concebido a base de contradecir el mundo real. Ese presunto «mundo verdadero» es en realidad un mundo aparente por no ser más que una ilusión de *óptica moral. Tercera tesis.* No tiene sentido inventar fábulas respecto a «otro» mundo

distinto a éste, siempre y cuando no estemos movidos por un impulso instintivo a calumniar, a empequeñecer, a recelar de la vida. En este caso nos *vengamos* de la vida imaginando con la fantasía «otra» vida distinta y «mejor» que ésta.

Cuarta tesis. Dividir el mundo en «verdadero» y «aparente», ya sea a la manera del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en último término, un cristiano *perverso),* no es más que un índice de vida *descendente.* El hecho de que el artista valore más la apariencia que la realidad no represente una objeción a esta tesis, habida cuenta de que en este caso «la apariencia» equivale aquí *también* a la realidad, sólo que seleccionada, reforzada, corregida. El artista trágico no es un pesimista; afirma todo lo problemático y terrible; es dionisiaco...

SOBRE CÓMO TERMINÓ CONVIRTIÉNDOSE EN FÁBULA EL «MUNDO VERDADERO»

Historia de un error

1. El mundo verdadero es asequible al sabio, al virtuoso; él es quien vive en ese mundo, quien *es ese mundo.*

(Esta es la forma más antigua de la Idea, relativamente, simple y convincente. Se trata de una trascripción de la tesis: «yo, Platón *soy* la verdad».)

2. El mundo verdadero no es asequible por ahora, pero ha sido prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»).

(La Idea ha progresado, se ha hecho más sutil, más capciosa, más difícil de entender, y se ha *afeminado* , se ha hecho cristiana...).

3. El mundo verdadero no es asequible ni demostrable ni puede ser prometido, pero, por el hecho de que se pueda pensar, constituye un consuelo, una obligación, un imperativo.

(El antiguo sol sigue alumbrando al fondo, aunque se le ve a través de la neblina y del escepticismo; la Idea ha sido sublimada, se ha vuelto pálida, nórdica, koenigsburguense.)

4. ¿Es inasequible el mundo verdadero? En cualquier caso, no lo hemos alcanzado, y por ello nos es también *desconocido.* En consecuencia no puede servirnos de consuelo, ni de redención, ni de obligación. ¿A qué nos podría obligar algo desconocido?

(Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo.)

5. El «mundo verdadero» es una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se vuelto inútil, superflua; *en consecuencia* es una Idea que ha sido refutada: eliminémosla.

(Día claro; desayuno, vuelta del sentido común y de la serenidad alegre; Platón se pone rojo de vergüenza y todos los espíritus libres arman un ruido de mil demonios.)

6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿el aparente...? ¡no!, *al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente* .

(Mediodía; instante de la más breve sombra; fin del más largo error; punto culminante de la humanidad; *comienza Zaratustra.)*

LA MORAL COMO CONTRANATURALEZA

1

Todas las pasiones tienen una época en la que resultan sencillamente nefastas, en la que subyugan a sus víctimas con el peso de su estupidez; y una época posterior, mucho más tarde que la otra, en la que se desposan con el espíritu, en la que se «espiritualizan».

En otros tiempos se combatía la pasión en sí por la estupidez que implica; los hombres se conjuraban para aniquilarla; todos los viejos monstruos de la moral coincidían en sostener que hay que matar a las pasiones. La fórmula más conocida de esto se encuentra en el Nuevo Testamento, en el Sermón de la Montaña, donde, dicho sea de pasada, no se miran las cosas desde las alturas. En ese pasaje se dice, por ejemplo, refiriéndose a la sexualidad: «Si tu ojo te escandaliza, arráncatelo.» Afortunadamente, ningún cristiano ha seguido este precepto. *Aniquilar* las pasiones y los deseos por el mero hecho de evitar su estupidez y las desagradables consecuencias de ésta es algo que hoy nos parece una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que nos *sacan* los dientes para que no nos duelan. Por otra parte, cabe reconocer que la idea de *«espiritualizar* las pasiones» resulta inconcebible en el terreno donde surgió el cristianismo. Es sabido que la Iglesia primitiva luchó, efectivamente, *contra* los «inteligentes» a favor de los «pobres de espíritu». ¿Cómo se podía esperar de ella que combatiera inteligentemente las pasiones? La Iglesia combate las pasiones a base de extirpar, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su «terapia» consiste en *castrar.* No se pregunta nunca: «cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un deseo?» En todo momento lo que ha hecho ha sido cargar las tintas de la disciplina sobre la base de exterminar (la sensualidad, el orgullo, el ansia de poder, de poseer, de vengarse). Pero atacar las pasiones de raíz equivale a atacar la vida de raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida.*

2

Instintivamente, recurren a ese mismo procedimiento de castrar y exterminar, en la lucha contra un deseo, quienes son demasiado débiles, demasiado degenerados para poder moderar dicho deseo: aquellos caracteres que, hablando metafóricamente (y no metafóricamente), precisan de la Trapa, necesitan declarar de alguna manera una guerra a muerte a las pasiones, abrir un *abismo* entre ellos y las pasiones. Sólo los degenerados no tienen más remedio que apelar a los procedimientos radicales; la debilidad de la voluntad, o, más exactamente, la incapacidad de reaccionar ante un estímulo no es sino otra forma más de degeneración. La enemistad radical, la guerra a muerte contra la sensualidad no deja de ser un síntoma que nos hace reflexionar; permite hacer conjeturas sobre el estado general de quien llega a cometer un exceso así.

Por lo demás esa hostilidad y ese odio sólo culminan cuando tales caracteres no tienen ya la firmeza necesaria para llevar a cabo la cura radical, para renunciar a su «demonio». Recórrase toda la historia de los sacerdotes y filósofos, incluyendo la de los artistas, y se podrá ver que quienes han dicho las cosas más venenosas contra los sentidos no han sido los impotentes *ni* los ascetas, sino los ascetas imposibles, es decir, aquellos individuos que habrían necesitado ser ascetas.

3

La espiritualización de la sensualidad se denomina *amor,* y constituye una gran victoria sobre el cristianismo. Otra victoria es nuestra espiritualización de la *enemistad.* Consiste en comprender íntimamente el valor que supone tener enemigos: con pocas palabras, en actuar y considerar las cosas al contrario totalmente de cómo se hacía en otros tiempos. La Iglesia ha pretendido siempre aniquilar a sus enemigos: nosotros, los inmoralistas y anticristianos, consideramos que obtenemos una ventaja del hecho de que subsista la Iglesia...

Incluso en el terreno político, se ha vuelto hoy más espiritual la enemistad, y también más inteligente, más reflexiva, más *indulgente.* Casi todos los partidos han comprendido que para seguir existiendo les interesa que el partido opuesto no pierda fuerza; lo mismo cabe decir de la gran política. Una creación nueva, en especial, como el nuevo *Reich,* precisa más de enemigos que de amigos: sólo se siente necesario y sólo *llega a ser* necesario, frente a su antítesis. No de otro modo nos comportamos nosotros con el «enemigo interior»: también en este caso hemos espiritualizado la enemistad y hemos sabido ver su *valor.* Sólo se *es fecundo* cuando se es rico en antítesis; sólo se sigue siendo *joven* cuando el alma no descansa, cuando no busca la paz.

Nada se nos ha hecho más extraño que aquella aspiración de otros tiempos, la aspiración a «la paz del alma», la aspiración *cristiana;* nada envidiamos menos que esa existencia vacuna que es la vida moral y esa oronda felicidad de la buena conciencia. Cuando se renuncia a la guerra se renuncia a la vida *grande.* Por su puesto que muchas veces la «paz del alma» no es más que un malentendido, *otra cosa,* a la que no se le sabe dar un nombre más honorable. Sin hacer divagaciones y sin prejuicios, veamos algunos casos.

«Paz del alma» puede ser, por ejemplo, el apacible resplandor de una animalidad exuberante en el terreno moral (o en el religioso). O cuando empieza el cansancio, cuando el atardecer, cualquier forma de atardecer produce la primera sombra. O una señal de que el aire está húmedo, de que se acercan vientos del sur. O la gratitud inconsciente por una buena digestión (eso a lo que a veces llaman «filantropía»). O la calma del convaleciente, para el que todo adquiere un nuevo sabor y se encuentra a la espera... O el estado de ánimo que sigue a la satisfacción intensa de nuestra pasión dominante, la sensación de bienestar propia de una sociedad rara. O la debilidad senil de nuestra voluntad, de nuestros deseos, de nuestros vicios. O la pereza a la que la variedad induce a ponerse adornos morales. O cuando se logra estar convencido de algo, aunque sea de algo terrible, después de una tensión y de un tormento prolongado a causa de la incertidumbre. O la manifestación de la madurez y de la maestría en medio

del hacer, del crear, del obrar, del querer; la respiración tranquila una vez *lograda* la «libertad de la voluntad». ¡Quién sabe si *el ocaso de los ídolos* no será también un tipo más de «paz del alma»!

4

Voy a formular un principio. En el terreno moral, todo naturalismo, es decir, toda moral *sana* está regida por un instinto de vida; se cumple un mandamiento cualquiera de la vida mediante un determinado canon de «deberes» y «prohibiciones», con lo que se elimina del camino de la vida un obstáculo y una enemistad específica.

La moral que va *en contra de la naturaleza,* esto es, casi toda la moral que se ha enseñado, respetado y predicado hasta hoy, va precisamente *en contra* de los instintos, a los que *condena,* unas veces de una forma solapada y otras de un modo ruidoso y descarado. Cuando asegura que «Dios ve lo que hay en nuestro corazón», la moral está negando los deseos más bajos y más elevados de la vida y está considerando a Dios como *enemigo de la vida...* El santo en el que Dios tiene puesta su complacencia es el castrado ideal. La vida termina donde *empieza* el «reino de Dios».

5

Quien haya entendido el carácter delictivo de esa rebelión que la religión cristiana ha hecho casi sacrosanta, comprenderá también fácilmente lo inútil, ilusorio, absurdo *y falaz* que resulta dicha rebelión. El hecho de que un ser viviente condene la vida no deja de ser, en última instancia, sino un síntoma de un determinado tipo de vida: no se plantea en modo alguno el problema de si semejante condena es justa o no. Habría que estar fuera de la vida y, a la vez, conocerla tan bien como quien la haya vivido, o como muchos o como todos los que hayan vivido, para poder rozar tan solo el problema del valor de la vida en cuanto tal, lo que basta para comprender que semejante cuestión está muy por encima de nuestro alcance. Al hablar de valores, lo hacemos bajo la inspiración y la óptica de la vida; es la propia vida quien nos impele a establecer valores, quien valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores...

De aquí se sigue que incluso ese *ir en contra de la naturaleza consistente en una moral* que concibe a Dios como una idea antitética de la vida y como una condena de ella, no es más que un juicio de valor que realiza la propia vida. Ahora bien, *¿qué* vida?; *¿qué* tipo de vida? Ya he contestado a esto: la vida descendente, debilitada, cansada, condenada. La moral tal y como ha sido entendida hasta hoy —tal y como ha sido formulada incluso últimamente por Schopenhauer, en términos de «negación de la voluntad de vivir»— es el mismo instinto de decadencia, que hace de sí mismo un imperativo, y que ordena: «¡perece!»: es el juicio de quienes están condenados.

6

Consideramos, por último, lo ingenuo que supone decir: «el hombre *debería* ser de éste y de aquél modo». La realidad nos muestra una fascinante riqueza de tipos, la exuberancia característica de un pródigo juego que varía de formas. ¿Va a venir entonces cualquiera de esos aprendices de moralista que predican por las esquinas a

decir ante esto: «¡No!, el hombre debe ser *de otra manera?»* Ese necio santurrón pretende saber incluso *cómo* debe ser él; fija su retrato en una pared y dice: «¡He aquí al hombre!» pero aunque el moralista se dirija sólo al individuo y le diga: «debes de ser de ésta y de ésa forma»,no deja de ponerse en ridículo. El individuo es, de los pies a la cabeza, un fragmento de destino, una ley y una necesidad más para todo lo que está por venir. Decirle que cambie implica exigir que cambie todo, hasta lo que ya ha sucedido. Y, en realidad, ha habido moralistas consecuentes que han pretendido que el hombre fuera de otro modo, esto es, virtuoso, que han querido que fuera como ellos, esto es, un santurrón: por eso *negaron* el mundo. Se trata de una necesidad que no tiene nada de pequeña, de una forma de inmodestia que no tiene nada de modesta. En la medida en que la moral *condena* sin más, *sin* partir de consideraciones y *sin* atender las intenciones propias de la vida, constituye un error específico con el que no se debe tener compasión alguna, una *idiosincrasia de degenerados,* que ha hecho un daño incalculable.

Nosotros, los inmoralistas, que somos tan distintos, hemos abierto nuestro corazón a toda clase de conocimientos, de comprensiones, de *aprobaciones.* Nos resulta difícil negar, tenemos muy a gala *afirmar.* Cada vez que nos han ido abriendo más los ojos para ver la economía que se precisa en orden a aprovechar todo lo que la santa locura y la razón *enferma* del sacerdote rechazan; para ver la economía que impera en la ley de la vida, que saca beneficio hasta del tipo repugnante del santurrón, del sacerdote, del virtuoso: ¿qué beneficio? Nosotros, los inmoralistas personificamos la respuesta a esa pregunta.

LOS CUATRO GRANDES ERRORES

1

El error de confundir la causa con el efecto. No hay error más nocivo que el de confundir el efecto con la causa, cosa que considero la corrupción por antonomasia de la razón. Con todo, este error constituye una de las costumbres más antiguas y más jóvenes de la humanidad; entre nosotros hasta ha sido santificado y se le ha dado el nombre de «religión» y de «moral». Todo principio formulado por la religión y la moral contiene dicho error; los sacerdotes y los legisladores morales son los autores de semejante corrupción de la razón.

Voy a poner un ejemplo. Todo el mundo conoce el libro del célebre Cornaro, en el que se recomienda una alimentación parca para alcanzar una vida larga y feliz, amén de virtuosa. Pocos libros han sido tan leídos, e incluso hoy se siguen imprimiendo cada año muchos ejemplares en Inglaterra. No creo que exista un libro (a excepción hecha de la Biblia, claro está) que haya hecho tanto daño, que haya *acortado* tantas vidas como esta curiosa obra, pese a su buena intención. Y la razón de ello está en que confunde el efecto con la causa. Ese buen italiano creía que su alimentación era la *causa* de su longevidad, cuando realmente la condición previa de la longevidad, un metabolismo extraordinariamente lento, un escaso consumo, constituía la causa de su parca *dieta,* Cornaro no era libre de comer mucho o *poco,* su frugalidad *no* dependía de una «voluntad libre»: se ponía enfermo en cuanto comía un poco más. Pero a quien no sea una carpa, comer *normalmente* no sólo le beneficia, sino que le es necesario. Un erudito de *nuestros días,* con el rápido desgaste que sufre de fuerza nerviosa, perdería la salud con el régimen de Cornaro. Creed a quien lo sabe por experiencia.

2

La fórmula más general que sirve de base a toda religión y a toda moral dice: «Haz esto y aquello, no hagas esto ni aquello, y así serás feliz. De lo contrario...» Toda moral y toda religión *consiste* en ese imperativo, al que yo llamo el gran pecado original de la razón, la *sinrazón inmortal.* En mi boca esta fórmula se transforma en su opuesta; *primer* ejemplo de mi «inversión de todos los valores»: un hombre bien constituido *feliz, debe* realizar ciertos actos y rechazar instintivamente otros; así proyecta el orden que representa fisiológicamente a sus relaciones con los hombres y con las cosas. Dicho con pocas palabras: su virtud es un efecto de su felicidad.

Una vida larga y una descendencia numerosa *no* son el premio por la virtud, sino que, más bien, la virtud es esa ralentización del metabolismo que, entre otras cosas, produce una vida larga y una descendencia numerosa, en suma, el *cornarismo.*

La Iglesia y la moral dicen: «cuando una estirpe o un pueblo se entregan al valor y al lujo, caminan hacia su perdición.» Mi razón restablecida dice: El que un pueblo perezca, el que degenere fisiológicamente *tiene como efecto* el vicio y el lujo (es decir,

esa necesidad de tener estímulos cada vez más intensos y frecuentes que experimenta toda naturaleza agotada). Si un joven palidece y se marchita antes de tiempo, sus amigos comentan que la causa de ello es tal o cual enfermedad. Yo digo: el *hecho* de que se haya puesto enfermo, el hecho de que no haya resistido a la enfermedad fue el efecto de una vida que ya estaba empobrecida, de un agotamiento hereditario. El lector de periódicos dice: Este partido se ha destruido por cometer ese error. Mi política *superior* dice: un partido que comete semejantes errores está ya acabado, ya no tiene su seguridad instintiva. En cualquier sentido, todo error es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad: con esto queda prácticamente definido lo que es el mal. Todo lo bueno es indistinto, y, por consiguiente, es fácil, necesario, libre. El esfuerzo constituye una objeción. Un dios es algo característicamente distinto de un héroe. (Para mí el tener los pies ligeros constituye el primer atributo de la divinidad.)

3

El error de la causalidad falsa. En todo tiempo se ha creído saber lo que era una causa, pero ¿de dónde extraíamos nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de que teníamos ese saber? De la esfera de los célebres «hechos internos», pese a que ninguno de ellos ha demostrado hasta hoy que permanezca al mundo de los hechos. Se creía que, en el acto de la voluntad, la causa era el sujeto; se pensaba que, al menos en este caso, se captaba la causalidad en el momento de actuar. Igualmente, tampoco se dudaba de que había de buscar todos los antecedentes de un acto, sus causas, en la conciencia, y que en ella volverían a encontrarse si se buscaban como «motivos»; en caso contrario, el sujeto no habría sido realmente libre *para* realizar el acto, no habría sido responsable *de* él.

¿Quién habría puesto finalmente, en tela de juicio que un pensamiento es algo causado, que el yo es lo que causa el pensamiento? De estos tres «hechos internos», con los que parecía quedar garantizada la causalidad, el primero y el más convincente es el *de la voluntad en términos de causa;* la concepción de una conciencia («espíritu») en términos de causa, y, posteriormente, la del yo (el«sujeto») en términos de causa surgieron después de que la voluntad hubiera establecido la causalidad como algo dado, como algo empírico...

Desde entonces hemos reflexionado mejor en torno a esta cuestión y hoy ya no nos creemos ni una palabra de todo ello. El «mundo interno» está repleto de fantasmas y de fuegos fatuos: uno de ellos es la voluntad. La voluntad no mueve ya nada, y, en consecuencia, no explica ya nada; simplemente se limita a acompañar a los procesos, pudiendo también falsearlos. Lo que se llama «motivo» es también otro error; no es más que un fenómeno superficial de la conciencia, algo accesorio al acto, que más bien oculta que manifiesta los *antecedentes* de éste. ¡Y no digamos el yo! Ha pasado a ser una fábula, una ficción, un juego de palabras; ha dejado totalmente de pensar, sentir y querer.

¿Qué se deduce de esto? Que no existen en modo alguno causas espirituales; que todo el presunto carácter empírico de las mismas se ha ido al diablo. ¡*Esto* es lo que se

deduce de aquí: que se había estado abusando gratuitamente de semejante «empina» y que se había *creado,* en base a ella, el mundo en términos de causas, de voluntad, de espíritus! La psicología más antigua y más largo tiempo vigente era la que imponía aquí la pauta; no se veía más allá: para ella, todo acontecimiento era un acto, y todo acto el efecto de una voluntad; el mundo era visto por dicha psicología como una pluralidad de agentes, y a todo acontecimiento le asignaba uno de ellos (un «sujeto»). El hombre ha proyectado fuera de él sus tres «hechos internos», aquello de lo que estaba más íntimamente convencido: la voluntad, el espíritu, el yo. Del concepto del yo extrajo el de ser, y determinó que las cosas existían de acuerdo con la imagen que tenía en sí mismo, esto es, como un yo entendido en términos de causa. ¿Es de extrañar que luego encontrase en las cosas *lo que antes había puesto en ellas?* La cosa misma, digámoslo una vez más, el concepto de cosa no es más que el reflejo de la creencia en el yo en términos de causa. ¡Y cuánto error, cuánta psicología rudimentaria sigue habiendo aún en el concepto de átomo que manejan los mecanicistas y los físicos! ¡No digamos ya en esa «cosa en sí», tan horrible y vergonzosa de los metafísicos! ¡Confundir con la realidad el error de concebir el espíritu en términos de causa, hacer de él la medida de la realidad, y darle el nombre de *Dios!*

4

El error de las causas imaginarias. Tomemos el sueño como punto de partida: a una determinada sensación, producida, por ejemplo, por un cañonazo disparado a lo lejos, se le imputa retrospectivamente una causa (con frecuencia, toda una pequeña novela cuyo protagonista es, naturalmente, la persona que está soñando). Entre tanto, la sensación perdura en una especie de resonancia: espera, por así decirlo, que el instinto de causalidad le permita pasar a primer plano, ahora ya no como algo que se ha producido por azar, sino como algo que tiene un «sentido». El cañonazo se presenta entonces de un modo causal, en una aparente inversión del tiempo. Lo posterior, la motivación se vive antes a menudo adornado por cien detalles que transcurren de una forma fulminante, mientras que el estampido es algo que *sucede después...*

¿Qué ha sucedido? Que las representaciones *que fueron generadas* por una determinada situación son erróneamente concebidas como la causa de la misma.

Lo mismo hacemos, efectivamente, cuando estamos despiertos. La mayoría de nuestros sentidos generales —todo tipo de obstáculo, de opresión, de tensión y de explotación en el juego y contrajuego de los órganos, especialmente el estado del nervio simpático— excitan nuestro instinto de causalidad: queremos disponer de una *razón* que nos explique por qué nos encontramos de este y de aquel modo, por qué nos sentimos bien o mal. Nunca nos basta con dar por sentado el hecho *de que* nos encontramos de este y de aquel modo: no aceptamos este hecho, no tomamos *conciencia* de él hasta que no le hemos asignado un tipo de motivación.

La memoria, que en tales casos actúa sin que tengamos conciencia de ello, rememora estados anteriores de la misma especie, junto con las interpretaciones causales que van vinculadas a ellos, pero *no* la causalidad de los mismos. Por supuesto que la creencia de que las representaciones, los procesos conscientes concomitantes han

sido las causas es también rememorada por la memoria. Se produce de este modo una *habituación* a una interpretación casual determinada, que en realidad obstaculiza que se averigüe la causa y que incluso lo impide.

5

Explicación psicológica de lo anterior. Reducir algo que nos es desconocido a algo que conocemos alivia, tranquiliza y produce satisfacción, suministrando además una sensación de poder. Lo desconocido implica peligro, inquietud, preocupación; el primero de nuestros instintos acude a *eliminar* esos estados de ánimo dolorosos. Primer principio: es preferible contar con una explicación cualquiera que no tener ninguna. Como en el fondo sólo se trata de querer librarse de representaciones opresivas, no se es nada riguroso a la hora de recurrir a los medios para conseguirlo. La primera representación que nos permite reconocer que lo desconocido no es conocido produce tanto bienestar que la *consideramos verdadera* al punto. Prueba del *placer* («de la fuerza») como criterio de verdad.

De este modo, el instinto de causalidad está condicionado y es excitado por el sentimiento de miedo. La pregunta relativa a la causa no debe dar como respuesta, en la medida de lo posible, una causa cualquiera, sino un *determinado tipo de causa:* una causa que tranquilice, que libere y que alivie. La primera consecuencia de esa necesidad es que determinemos que la causa es algo que ya *conocemos,* que ya hemos vivido, que se encuentra grabado en nuestra memoria. Queda excluido como causa lo nuevo, lo no vivido, lo extraño. En consecuencia lo que buscamos como causa no es solo un tipo de explicación, sino un tipo *escogido y privilegiado* de explicación: la que de un modo más rápido y frecuente elimine el sentimiento que produce lo extraño, lo nuevo, lo no vivido; es decir, las explicaciones más *habituales.*

La consecuencia es que cada vez va adquiriendo una mayor preponderancia una forma de determinación de causas, ya se va concretando en un sistema y que finaliza destacando como *dominante,* es decir, que acaba excluyendo sin más *otras* causas y otras explicaciones. El banquero piensa inmediatamente en el «negocio», el cristiano en el «pecado», y la muchacha en el amor.

6

Toda la esfera de la moral y de la religión entra dentro de este concepto de causas imaginarias. ¿Cómo «explican» los sentimientos generales *desagradables?* Afirmando que están determinados por seres que son enemigos nuestros (malos espíritus: el caso más notable es concebir erróneamente a las histéricas como brujas); que están determinados por actos que no se pueden considerar buenos (el sentimiento de pecado de «pecaminosidad», atribuido a un malestar fisiológico, habida cuenta de que siempre encontramos razones para estar descontentos de nosotros mismos); que son castigos, expiación de algo que no debíamos haber hecho que no debíamos de haber *sido* (Schopenhauer ha generalizado esto de forma imprudente en una tesis en la que la moral aparece como lo que es, como la verdadera envenenadora y calumniadora de la vida: «todo gran deber, ya sea corporal o espiritual, indica lo que merecemos; pues no

nos sobrevendría si no lo mereciéramos.» *El mundo como voluntad y representación,* libro IV, cap. 46); que son la consecuencia de actos irreflexivos que tuvieron un resultado perjudicial (las pasiones y los sentidos aparecen, así, como causas, como «culpables»; los malestares fisiológicos se interpretan, con ayuda de *otros* malestares, como algo «merecido»).

¿Cómo explican los sentimientos *agradables?* Afirmando que están determinados por la confianza en Dios, por la conciencia de haber hecho una buena acción (lo que llaman «buena conciencia» es un estado fisiológico que a veces se parece tanto a una buena digestión que se confunde con ella); que están determinados por el éxito de ciertas empresas (esto es un ingenuo error porque el éxito de una acción no le produce de ningún modo un sentimiento general agradable a un hipocondríaco o a un individuo como Pascal); que están determinados por las virtudes cristianas de la fe, la esperanza y la caridad.

En realidad, todas estas presuntas explicaciones son estados de ánimo *derivados* y, por así decirlo, traducciones de sentimientos de placer o de dolor a un dialecto falso: estamos en condiciones de esperar *porque* el sentimiento fisiológico básico vuelve a ser fuerte y rico; tenemos fe en Dios porque el sentimiento de abundancia y de fuerza nos proporciona tranquilidad. La moral y la religión entran íntegramente en el campo de *la psicología del error* en cada caso concreto se confunden el efecto y la causa; o se confunde la verdad con el efecto de lo que *se cree* que es verdad; o se confunde un estado de conciencia con lo que causa ese estado.

7

El error de la voluntad libre. Hoy no sentimos ya compasión alguna por el concepto de «voluntad libre». Sabemos demasiado bien lo que es: la artimaña más desacreditada de los teólogos para «responsabilizar» a la humanidad de acuerdo con el objetivo que persiguen, esto es, para *hacer que dependa de ellos...*

Me voy a referir aquí solamente a la psicología de la tendencia a imputar responsabilidades. Todo intento de buscar responsabilidades suele reducirse a la satisfacción del instinto de *querer juzgar y castigar.* Cuando se atribuye a la voluntad, a las intenciones y a los actos de responsabilidad un determinado modo de ser, se despoja de su inocencia al devenir. La doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de querer encontrar culpables. Toda la vieja psicología de la voluntad debe su existencia al hecho de que sus autores, los sacerdotes que ocupaban los puestos mas elevados de las antiguas comunidades, trataron de arrogarse el *derecho a* imponer castigos o quisieron conferirle a Dios ese derecho. Se supuso que los seres humanos eran «libres» para poder así juzgarles y castigarles, considerándoles *culpables.* En consecuencia, *hubo que* imaginar que todo acto era querido, y que el origen de toda acción se hallaba en la conciencia. Con ello se elevó a la categoría de principio de la propia psicología el fraude más absoluto en cuestiones psicológicas que se puede dar.

Hoy, que hemos entrado en un movimiento totalmente *contrarío* a aquél, hoy que principalmente nosotros, los inmoralistas, tratamos de eliminar del mundo

nuevamente, con todas nuestras fuerzas, los conceptos de culpa y de castigo, y de purificar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no contamos con unos adversarios más radicales que los teólogos, quienes , esgrimiendo la idea del «orden moral del mundo», siguen infectando la inocencia del devenir mediante los conceptos de «culpa» y de «castigo». El cristianismo es una metafísica de verdugos.

8

¿En qué puede consistir exclusivamente *nuestra* doctrina? En que nadie *concede* al hombre sus cualidades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo.* (La idea absurda que rechazamos aquí fue expuesta por Kant en términos de «libertad inteligible», y quizá también por Platón). *Nadie* es responsable de existir, de estar constituido de uno u otro modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este medio ambiente. La fatalidad de su existencia no puede desvincularse de la fatalidad de todo lo que ha sido y de todo lo que será. *No es* la consecuencia de una intención que le sea propia, de una voluntad, de una finalidad; *no* se ha intentado alcanzar con él un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad»; es absurdo tratar de encaminar su ser hacia un fin cualquiera. Ha sido el hombre quien ha inventado la idea de fin, pues en la realidad *no hay* finalidad alguna... Somos necesarios, un fragmento de la fatalidad; formamos parte del todo, *somos* en el todo; no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar y condenar nuestra existencia, pues ello equivaldría a juzgar, medir, comparar y condenar el todo. *Ahora bien, no hay nada fuera del todo. La única gran liberación* consiste en no responsabilizar a nadie, en no poder atribuir el modo de ser a una causa primera, en que el mundo no sea una unidad ni como sensorio ni como «espíritu»; sólo así se restablece nuevamente la *inocencia* del devenir. La idea de Dios ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia. Nosotros negamos a Dios, y, al hacerlo, negamos la responsabilidad; sólo *así* redimimos el mundo.

LOS QUE QUIEREN «MEJORAR» A LA HUMANIDAD

1

Como es sabido, exijo al filósofo que se sitúe *más allá* del bien y del mal, que ponga por debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: *la de que no hay hechos morales.* El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no son tales. La moral no es más que una interpretación de determinados fenómenos, o, por decirlo con más exactitud, una interpretación *errónea.* Al igual que el religioso, el juicio moral corresponde a un nivel de ignorancia en el que todavía no ha aparecido el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario; de forma que en dicho nivel la palabra «verdad» designa cosas que hoy llamaríamos «imaginaciones». En este sentido, nunca se debe tomar el juicio moral al pie de la letra; en sí mismo no encierra más que un sin sentido. No obstante, como semiótica, ofrece un cierto valor: revela, cuando menos, al que es capaz de verlas, realidades muy apreciables respecto a civilizaciones e interioridades que no sabían lo suficiente para entenderse a sí mismas. La moral no es más que un lenguaje de signos, una sintomatología; hay que saber *de qué* se trata para poder sacar provecho de ella.

2

Pongamos un primer ejemplo totalmente provisional. En todas las épocas se ha querido «mejorar» a los hombres, y a esto se le ha llamado por antonomasia «moral». No obstante, en esta misma palabra se encierran las más diferentes tendencias. A la *doma* de la bestia humana y a la *cría* de una determinada clase de hombres se le dio el nombre de «mejoramiento»: sólo estos términos zoológicos designan realidades, y realidades que precisamente el «mejorador» característico, el sacerdote, ni conoce ni *quiere* conocer... Llamar «mejoramiento» a la doma de un animal es algo que a nosotros nos suena casi como una burla. Quien sepa lo que pasa en los lugares donde se doma a animales salvajes dudará mucho de que éstos sean «mejorados». Se les debilita, se les hace menos dañinos, se les convierte en unos animales *enfermizos,* a base de deprimirles mediante el miedo, el dolor, las heridas y el hambre. Lo mismo pasa con el hombre domado que ha «mejorado» el sacerdote.

En la Alta Edad Media, cuando la Iglesia era realmente un lugar de doma de animales, se daba caza por todas partes a los mejores ejemplares de la «bestia rubia»; se «mejoró», por ejemplo, a los aristócratas germanos. Pero ¿qué aspecto presentaba luego ese germano «mejorado» a quien recluían con engaños en un monasterio? El de una caricatura de hombre, el de un engendro: lo habían convertido en «pecador», encerrado en una jaula y aprisionado por terribles ideas. Allí yacía enfermo, sombrío, aborreciéndose a sí mismo, con un odio mortal a todos los impulsos que incitan a vivir, recelando de todo lo que seguía siendo fuerte y dichoso: en suma, había sido convertido en un cristiano. Hablando en términos fisiológicos, en la lucha con la bestia, la única

forma de debilitarle *puede* ser conseguir que enferme. Así lo entendió la Iglesia; *echó a perder al hombre,* lo debilitó, pero pretendió haberlo mejorado.

3

Examinemos ahora el otro caso de lo que llaman moral: el de la *cría* de una raza y especie determinada. El ejemplo más grandioso nos lo ofrece la moral hindú, sancionada como religión en la «Ley de Manú». Aquí se plantea la tarea de criar a un mismo tiempo nada menos que cuatro razas: una sacerdotal, otra guerrera, otra de comerciantes y labradores, y otra de siervos (los sudras). Está claro que aquí no estamos ya entre domadores de animales: sólo para planificar una cría semejante se requiere un tipo de hombres cien veces más apacibles y racionales. Si venimos de respirar ese aire de hospital y de cárcel que es el aire cristiano, respiraremos aliviados al entrar en este mundo más sano, más elevado y *más amplio.*

¡Qué miserable resulta el «Nuevo Testamento» en comparación con Manú!; ¡qué mal huele! No obstante, esta organización necesitaba también ser terrible, no para luchar contra la bestia, sino para hacerlo contra *su* idea antitética, contra el hombre al que no se puede criar, el mestizo, el chandala. Y también en este caso dicha organización no tenía ningún otro recurso para neutralizarlo, para debilitarlo, que hacer que *enfermara.* Se trataba de luchar contra el «gran número». Puede que nada se oponga más a nuestros sentimientos que *estas* medidas preventivas de la moral hindú.

El tercer edicto, por ejemplo *(Avadana-Sastra 1),* el de «las legumbres impuras», dispone que el único alimento permitido a los chandalas sean ajos y cebollas, puesto que la Escritura Sagrada prohíbe darles cereales o frutos que contengan granos, al igual que *agua* o fuego. El mismo edicto prescribe que el agua que precisen no la podrán tomar ni de ríos, ni de fuentes, ni de estanques, sino sólo de las vías de acceso a las charcas y de los hoyos hechos por las pisadas de los animales. De igual modo se les prohíbe lavar sus ropas y *lavarse a sí mismos* ya que el agua que misericordiosamente se les concede sólo la pueden usar para calmar su sed. Por último de prohíbe a las mujeres sudras que asistan en el parto a las chandalas, e, igualmente se prohíbe a éstas últimas *que se asistan mutuamente en dicho trance.*

El éxito de semejantes medidas sanitarias no se hizo esperar: epidemias mortales y enfermedades sexuales espantosas, que trajeron como resultado a la implantación de «la ley del cuchillo» ordenando la castración de los niños y la amputación de los labios menores de la vulva a las niñas. El mismo Manú afirma: «Los chandalas son fruto del adulterio, del incesto y del crimen (era la consecuencia *necesaria* implícita en el concepto de cría). No usarán otras ropas que los andrajos de los cadáveres, ni otra vajilla que cacharros rotos, ni otros adornos que hierro viejo, ni otro culto que el de los malos espíritus; andarán errantes sin descanso de un lado para otro. Les está vedado escribir de izquierda a derecha y usar la mano diestra para hacerlo; el uso de ésta y la escritura de izquierda a derecha están reservados a los *virtuosos,* a los individuos de *raza.»*

4

Estas disposiciones resultan sumamente instructivas: en ellas vemos, ante todo, la humanidad *aria* completamente pura y completamente originaria y comprobamos que el concepto de «pureza de sangre» dista mucho de ser una idea banal. Por otra parte, se percibe claramente en *qué* pueblo se ha perpetuado el odio de los chandalas contra esa «humanidad», haciendo de él una religión y una *inclinación arraigada.* En este sentido los Evangelios constituyen un documento de primer orden; más incluso que el libro de Henoch. El cristianismo, surgido de raíces judías y sólo explicable como planta característica de ese suelo representa el *movimiento opuesto* a toda moral de cría, de raza y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia. El cristianismo es la inversión de todos los valores arios, el triunfo de los valores chandalas, el evangelio dirigido a los pobres e inferiores, la rebelión general de todos los oprimidos, miserables, malogrados y fracasados dirigida contra la «raza»; la venganza eterna de los chandalas convertida en *religión del amor.*

5

La moral de la *cría y* la moral de la *doma* son totalmente dignas la una de la otra en cuanto a los métodos que utilizan para imponerse. Podemos establecer como afirmación suprema que, para *hacer* moral, es preciso querer incondicionalmente lo contrario. Este es el gran problema, el *inquietante* problema al que le he venido dando vueltas durante más largo tiempo: la psicología de los que quieren mejorar a la humanidad. Un hecho menor y realmente muy modesto, el de la llamada «mentira piadosa», me permitió acceder a este problema. La «mentira piadosa» constituye un patrimonio común de todos los filósofos y sacerdotes que han «mejorado» a la humanidad. Ni Manú, ni Platón, ni Confucio , ni los maestros judíos y cristianos han puesto nunca en duda su derecho a mentir, como tampoco han dudado de *otros derechos totalmente distintos.* Reduciendo esto a una fórmula se podría decir que *todos* los medios con los que hasta ahora se ha pretendido moralizar a la humanidad han sido radicalmente inmorales.

LO QUE LOS ALEMANES ESTÁN PERDIENDO

1

Entre los alemanes no basta hoy ya tener ingenio: hay que tomarlo, *apropiárselo...*

Tal vez yo conozca a los alemanes y sea precisamente quien pueda decirles unas cuantas verdades. La nueva Alemania representa una gran suma de capacidades heredadas y adquiridas, de modo que, durante un cierto tiempo, pueda gastar incluso con prodigalidad su tesoro de fuerzas acumulado. *No* ha llegado a imponer una cultura *elevada, y* menos aún un gusto refinado, una aristocrática «belleza de los instintos», pero sí unas virtudes *más viriles* que las que podría mostrar cualquier otro país de Europa: una buena dosis de buen humor, un gran respeto hacia uno mismo, muchas seriedad en las relaciones con los demás y en la reciprocidad de los deberes, mucha laboriosidad y constancia, y una moderación hereditaria, que requiere más del acicate que del freno. Es de añadir que en este país se sigue obedeciendo sin que ello suponga ninguna humillación, y sin que nadie desprecie a su adversario...

Como puede verse, estoy tratando de hacer justicia a los alemanes: no quisiera traicionarme a mí mismo en esto, por lo que también tengo que hacerles mis objeciones. Llegar al poder es algo que se paga caro: el poder *idiotiza a los hombres...* Antaño se decía que los alemanes eran un pueblo de pensadores: ¿siguen siéndolo aún? A los alemanes les aburre hoy la inteligencia y el ingenio, recelan de éstos; la política absorbe toda seriedad e impide que se haga uso de ella para cosas verdaderamente intelectuales e ingeniosas. Me temo que las palabras del himno alemán «Alemania, Alemania por encima de todo», haya supuesto el fin de la filosofía alemana. En el extranjero me suelen preguntar si hay filósofos, poetas y *buenos* libros alemanes. Yo me sonrojo, pero haciendo uso de la valentía que me caracteriza incluso en situaciones desesperadas, contesto: «Sí: *Bismarck.»* ¿Cómo voy a rebelar los libros que hoy se leen en Alemania?...¡Maldito sea el instinto de la mediocridad!

2

¿Quién no habrá pensado con melancolía en lo que *podría* ser el espíritu alemán? Pero este pueblo se ha embrutecido voluntariamente, desde hace casi mil años: en ningún otro país se ha abusado más viciosamente de esos dos grandes narcóticos europeos que son el alcohol y el cristianismo. Últimamente han añadido otro más, que por sí solo basta para acabar con todo dinamismo sutil y atrevido del espíritu: la música, nuestra congestionada y congestionante música alemana. ¡Cuánta irritante pesadez, pereza, humedad, ropa de andar por casa, cuánta *cerveza* hay en la inteligencia alemana! ¿Cómo es posible que jóvenes que dedican su vida a fines totalmente intelectuales, no sientan dentro de ellos ese instinto básico de la intelectualidad que es *el instinto de autoconservación del espíritu, y* se pongan a beber cerveza?...

Puede que el alcoholismo de la juventud más instruida no ponga todavía en tela de juicio el hecho de que son personas instruidas —se puede ser muy instruido y carecer de ingenio—, pero no deja de ser un problema en relación con los demás aspectos. ¿Dónde no encontrar esa dulce degeneración que produce la cerveza en el espíritu? En cierta ocasión, que ya casi se ha hecho famosa, señalé con el dedo una de esas degeneraciones: la de nuestro primer libre pensador alemán: el *inteligente* David Strauss convertido en autor de un evangelio de cervecería y de una «nueva fe»...No en vano había escrito un verso en el que hacía promesa solamente de guardar fidelidad hasta la muerte a la «encantadora cerveza negra».

3

He dicho que el espíritu alemán se está haciendo más grosero y superficial. ¿Es eso todo? Lo que en el fondo me aterra es algo totalmente distinto: cómo decae cada vez más la seriedad, la profundidad, *la pasión* alemana para las cosas del espíritu. Ha cambiado el *pathos,* y no sólo la intelectualidad. De vez en cuando tengo contacto con universidades alemanas: ¡Qué aire respiran esos eruditos, qué espiritualidad tan estéril, tan acomodaticia y tan tibia! Sería un gran equívoco que alguien respondiera apelando a la ciencia alemana, y éste tal demostraría, además, no haber leído ni una sola palabra de lo que yo he escrito sobre esto.

Desde hace diecisiete años no me he cansado de poner de manifiesto la influencia *desespiritualizadora* de nuestro cultivo actual de la ciencia. La dura esclavitud a la que hoy condena a todo individuo la enorme extensión de las ciencias explica fundamentalmente que sujetos con unos intereses más amplios, más ricos y más *profundos,* no encuentren ya ni una educación ni unos *educadores* adecuados a ellos. No hay nada que perjudique *más* a nuestra cultura que esa proliferación de vanidosos transportadores de libros y de humanidades fragmentarias; sin pretenderlo, nuestras universidades son auténticos invernaderos en los que se produce una especie de atrofia de los instintos del espíritu. Toda Europa está empezando ya a darse cuenta; la gran política no engaña a nadie. Alemania es considerada cada vez más como *el país con menos relieve en todos los sentidos* de Europa. Aún estoy buscando a un alemán con el que pueda ser serio a mi modo, y no digamos ya uno con el que pueda ser jovial. *Ocaso de los ídolos:* ¡Ay!, ¿quién puede entender hoy la compensación *de qué seriedad* disfruta un filósofo solitario? Nuestra jovialidad es lo que resulta más incomprensible...

4

Hagamos un cálculo aproximado: no sólo es evidente que la cultura alemana está decayendo, sino que no faltan razones suficientes que explican este hecho. En última instancia, no se puede gastar más de lo que se tiene: esto se puede aplicar tanto a los individuos como a los pueblos. Si nos dedicamos al poder, a la gran política, a la economía, al comercio internacional, al parlamentarismo, a los intereses militares; si despilfarramos en *ese* ámbito la dosis de entendimiento, de seriedad, de voluntad y de autosuperación que poseemos, carecemos de estas cosas para el otro de los ámbitos.

La cultura y el Estado —no nos engañemos— son algo antagónico: el «Estado cultural» no deja de ser una idea moderna. Lo uno vive a costa de lo otro, lo uno prospera a expensas de lo otro. Todas las grandes épocas de la cultura son épocas de decadencia política; lo que ha sido grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico e incluso *antipolítico.* Goethe se alegró interiormente de lo que Napoleón significó, pero se *entristeció* ante las «guerras de liberación». En el momento mismo en que Alemania se eleva en el horizonte como una gran potencia, Francia adquiere un nuevo relieve como *potencia cultural.* Actualmente han emigrado ya a Paris muchas cosas nuevas y serias, mucha nueva *pasión* del espíritu: el problema del pesimismo, por ejemplo, el problema de Wagner, casi todos los problemas psicológicos y artísticos se investigan allí de una forma infinitamente más sutil y radical que en Alemania. Los alemanes son, por otra parte, *incapaces* para este tipo de seriedad. La aparición del *Reich* en el horizonte de la historia y de la cultura europea significa, principalmente, un *desplazamiento del centro de gravedad.* En todas partes se sabe ya que en lo principal —y lo principal continúa siendo la cultura— a los alemanes no se les sigue teniendo en cuenta. Se nos pregunta si podemos mostrar aunque no sea más que *un* espíritu que *cuente* para Europa, como contaron Goethe, Hegel, Heinrich Heine, Schopenhauer... No deja de asombrar que ya no haya ni un solo filósofo alemán.

5

En Alemania al sistema de educación superior se le ha escapado lo principal: el fin y los *medios* para alcanzarlo. Se ha olvidado que el fin es la educación, la formación y no el *Reich, y* que para alcanzar ese fin se necesitan *educadores,* y no profesores de instituto y eruditos de Universidad... Se requieren educadores que *estén a su vez educados,* espíritus superiores, aristocráticos, que estén a la altura requerida en todo momento y que den prueba de ello cuando hablen y cuando guarden silencio, individuos cultos en un sentido maduro y dulce, y no esos brutos instruidos que ofrecen hoy a la juventud los Institutos y la Universidad, como si fueran «nodrizas superiores». Descontando rigurosamente las excepciones, *faltan* educadores, siendo esta una condición *básica* de la educación: de *ahí* la decadencia de la cultura alemana.

Una de esas poquísimas excepciones es mi venerado amigo Jakob Burckhardt, de Basilea, a quien más que nadie, debe esta ciudad su predominio en el campo de las humanidades. Lo que realmente consiguen las «escuelas superiores» de Alemania es un adiestramiento brutal para hacer utilizable y *aprovechable,* en el más breve tiempo posible, a un gran número de jóvenes. «Educación superior» y gran *número* son dos cosas contradictorias a priori entre sí. Toda educación superior corresponde sólo a las excepciones: hay que ser privilegiado para tener derecho a un privilegio tan elevado. Nada grande ni bello puede ser nunca patrimonio común. Lo bello es cosa de pocos hombres. ¿Qué es lo que *determina* el declive de la cultura alemana? El hecho de que la «educación superior» no sea ya un *privilegio,* el democratismo de la «cultura general», que se ha vuelto *común* y vulgar.. .No olvidemos tampoco que los privilegios militares provocan formalmente una *asistencia excesiva* a las escuelas superiores, es decir su perdición.

En la Alemania de hoy, nadie es ya libre de dar a sus hijos una educación aristocrática: todas nuestras escuelas «superiores» están organizadas para la mediocridad más equívoca, en su profesorado, en sus planes de estudio, en los objetivos de su enseñanza. Y en todas partes reina una prisa indecorosa, como si el joven llegara tarde a algo cuando no ha «terminado» ya a los veintitrés años, cuando no ha respondido aún a la «pregunta fundamental» de *qué* profesión desempeñar. Permítaseme decir que a un hombre que pertenece a un tipo superior no le gustan las «profesiones», precisamente porque sabe que tiene una vocación. Dispone de tiempo, no se le ocurre pensar que ha «terminado»; en relación con una cultura elevada, a los treinta años se es un principiante, un niño. Esos Institutos repletos de jóvenes y esos profesores nuestros de Instituto sobrecargados de trabajo y embrutecidos, constituyen un escándalo. Puede que haya *motivos* para defender una situación así, como hicieron hace poco los profesores de Heidelberg, pero lo que no hay son razones.

6

De acuerdo con mi forma de ser, se me induce a *afirmar y* sólo indirectamente, sólo en contra mía a contradecir y a criticar, voy a señalar ahora las tres tareas para las que se necesitan educadores. Se ha de aprender a *ver,* se ha de aprender a *pensar, y* se ha de aprender a *hablar y a escribir:* el objetivo de estas tres cosas es una cultura aristocrática. Aprender a *ver* es acostumbrar los ojos a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen a nosotros; aprender a no formular juicios precipitadamente, a dar vueltas en torno a cada caso concreto hasta llegar a abarcarlo. Lo *primero* que hay que aprender para alcanzar la intelectualidad es a *no* responder inmediatamente a un estímulo, sino a controlar los instintos que ponen trabas, que nos aíslan. Aprender a *ver,* tal y como yo lo entiendo, equivale prácticamente a lo que el lenguaje no filosófico llama voluntad firme, cuyo aspecto esencial es *poder negarse* a «querer», poder aplazar la decisión. Todo lo no espiritual, todo lo vulgar radica en la incapacidad de oponer resistencia a un estímulo, en el *tener que* reaccionar, en seguir todo impulso. En muchos casos ese *tener que,* es ya un síntoma de enfermedad, de decadencia, de agotamiento; casi todo lo que la tosquedad no filosófica llama «vicio» no es más que esa incapacidad fisiológica que impide *no* reaccionar.

Una manifestación práctica de haber aprendido a ver consiste en que el que está aprendiendo se habrá ido volviendo lento, desconfiado, reacio. Dejará que lo extraño, lo *nuevo* se le acerque, manteniendo una calma hostil y tratando de no cogerlo con la mano. Tener todas las puertas abiertas de par en par, inclinarse servilmente ante cualquier hecho insignificante, estar siempre dispuesto a matarse, a *lanzarse* de un salto dentro de otros hombres y de otras cosas; en suma, la famosa «objetividad» moderna es un signo de mal gusto, algo *no aristocrático* por excelencia.

7

Aprender a *pensar:* en nuestras escuelas ya no se tiene la menor idea de esto. Hoy en las universidades, hasta entre los filósofos verdaderamente eruditos, comienza a caer en desuso la lógica como teoría, como práctica y como *oficio.* Si se leen libros

alemanes se verá que ni siquiera se recuerda en ellos que pensar exige una técnica, un plan de estudio, un deseo de ejercer un magisterio; que se ha de aprender a pensar como se aprende a bailar, *como* una especie de baile... ¿Qué alemán conoce ya por experiencia ese sutil estremecimiento que en lo espiritual transmiten unos pies ligeros a todos los músculos del cuerpo? Lo verdaderamente alemán —hasta el extremo de que en el extranjero se le identifica con nuestro carácter nacional— es la rígida torpeza del gesto espiritual, la mano rosca para coger las cosas. El alemán carece de *tacto* para apreciar los matices... El solo hecho de que los alemanes hayan podido soportar a sus filósofos, empezando por ese lisiado conceptual y extraordinariamente deforme que es el *gran* Kant, nos da una idea adecuada de lo que es el donaire alemán.

Efectivamente, es imposible deslindar de la *educación aristocrática* el baile de todas sus formas, el saber bailar con los pies, con las ideas, con las palabras. ¿He de añadir también que hay que saber bailar con la *pluma,* que hay que aprender a *escribir?* Pero lo que yo podría decir respecto a esto resultaría totalmente incomprensible a mis lectores alemanes.

INCURSIONES DE UN INTEMPESTIVO

1

Autores a los que no puedo soportar. Séneca, o el *torero* de la virtud; *Rousseau,* o la vuelta a la naturaleza en un estado natural impuro; *Schiller,* o el trompetero moral de Säckingen; *Dante,* o la hiena que compone poesías entre tumbas; *Kant,* o el *cant*[1] como carácter inteligente; *Victor Hugo,* o el faro del mar del absurdo; *Liszt,* o la escuela para aprender a correr... detrás de las mujeres; *George Sand,* o la abundancia de leche, más claramente, la vaca lechera con un «bello estilo»; *Michelet,* o el entusiasmo que se quita la ropa de andar por casa; *Carlyle,* o el pesimismo como banquete mal digerido; *John Stuart Mill,* o la claridad que ofende; los hermanos *Goncourt,* o los dos Ayax luchando con Homero al son de la música de Offenbach; *Zola,* o «el placer de oler mal».

2

Renán. La teología es la corrupción de la razón a causa del «pecado original» (el cristianismo). Un testimonio de ello es Renán, que, en cuanto se aventura a afirmar o a negar algo un poco general, yerra el blanco con lamentable regularidad. Renán querría aunar, por ejemplo, la ciencia a la nobleza: pero la ciencia corresponde a la democracia, eso no hay más que verlo. Con no poca ambición, desea personificar un aristocratismo del espíritu: pero a la vez se pone de rodillas, y no sólo de rodillas, ante la doctrina opuesta: el «evangelio de los humildes». ¿De qué le sirven toda su libertad de pensamiento, toda su modernidad, todo su gracejo y toda su flexibilidad, si en lo más íntimo sigue siendo cristiano, católico y hasta sacerdote?

Renán influye por su poder de seducción, como un jesuita o un confesor; en su espiritualidad no falta esa amplia sonrisa de satisfacción que caracteriza al cura. Como les pasa a todos los sacerdotes, sólo resulta peligroso cuando ama. No hay quien le iguale en la forma mortalmente peligrosa de adorar. Ese espíritu *enervante* de Renán constituye una fatalidad más para esa pobre Francia que tiene enferma la voluntad.

3

Saint-Beuve. No tiene nada de viril, y está lleno de un odio insignificante contra todos los espíritus viriles. Anda errante de aquí para allá, sutil, curioso, aburrido, descubriendo secretos de otros; en el fondo es una mujer con una sed de venganza y una sensualidad típicamente femeninas. Como psicólogo es un genio de la maledicencia, y para ello cuenta con un inagotable filón de medios; no hay nadie que mezcle mejor que él el veneno con la alabanza. Sus instintos fundamentales son los de un plebeyo emparentado con el resentimiento de Rousseau; *en consecuencia,* es un romántico, ya

[1] Es decir, «la hipocresía», en inglés. Nietzsche juega con la similitud de este término inglés y el apellido del filósofo alemán. *(Nota del traductor.)*

que detrás de todo romanticismo gruñe y acecha el instinto rousseauniano de venganza. Es un revolucionario, pero frenado por el miedo. No tiene libertad ante todo lo que posee fuerza (opinión pública, academia, corte e incluso Port-Royal). Le irrita todo lo que hay de grande en los hombres y en las cosas, todo lo que tiene fe en sí mismo. Es lo bastante poeta y medio mujer para llegar a captar el poder de la grandeza. Está siempre retorcido como el gusano del refrán alemán, porque siente constantemente que le están pisando.

Como crítico, carece de criterio, de base y de espina dorsal. Tiene la lengua del libertino cosmopolita, pero le falta valor para confesar su libertinaje. Como historiador, le falta filosofía, el *poder* de la mirada filosófica; pero se resiste a juzgar en todas las cuestiones fundamentales, escondiéndose tras la máscara de una presunta «objetividad». De otro modo se comporta con todo aquello en lo que la decisión última depende de un gusto sutil y experto: aquí es donde se atreve a ser realmente él mismo, donde disfruta de sí mismo, donde se muestra como un maestro. En algunos aspectos, es una forma anticipada de Baudelaire.

4

La *imitación de Cristo* es uno de esos libros que no puedo coger sin experimentar una resistencia fisiológica: exhala un perfume propio de lo eterno femenino que sólo puede disfrutar un francés... o un wagneriano. Este santo tiene una forma de hablar del amor que despierta la curiosidad hasta de las parisinas.

Me dicen que el *inteligentísimo* jesuita que fue A. Comte, quien trató de llevar a sus franceses a Roma por los *vericuetos* de la ciencia, se inspiró en este libro. Lo creo: «la religión del corazón»...

5

G. Elliot. Como los *ingleses* han deducido que por haberse librado del Dios cristiano, tanto más tienen la obligación de mantener la moral cristiana, no les vamos a reprochar esto a las mujeres morales a lo Elliot. En Inglaterra, hay que recuperar de una forma terrible el honor perdido por la más mínima liberación de la teología, a base de convertirse en un fanático de la moral. Esa es la *penitencia* que pagan allí.

Para nosotros, como somos distintos, las cosas son muy diferentes. Si abandonamos la fe cristiana, perdemos el *derecho* a basarnos en la moral cristiana. Esta *no* es en absoluto evidente por sí misma; hay que estar constantemente destacando esta cuestión. El cristianismo es un sistema, una visión de las cosas coherente y *total.* Si se le quita una idea tan importante como es la fe en Dios, todo el conjunto queda desbaratado; ya no tenemos en las manos nada necesario. El cristianismo parte del supuesto de que el ser humano ni sabe ni *puede* saber lo que es bueno y lo que es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es un mandamiento; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a criticar; su verdad depende de que Dios sea verdad, depende plenamente de la fe en Dios.

Si los ingleses creen saber «intuitivamente» lo que es bueno y lo que es malo, si, en consecuencia, piensan que no necesitan el cristianismo para fundar la moral, ello se debe sencillamente a la poderosa influencia del juicio de valor cristiano y es la manifestación de la fuerza y de la *profundidad* de dicha influencia. Esta llega hasta el punto de que se haya conseguido olvidar el origen de la moral inglesa y de que no se perciba ya el carácter tan condicionado de su derecho a existir. Para el inglés, la moral no es todavía un problema.

6

George Sand. He leído las primeras *Cartas de un viajero,* y, como todo lo que procede de Rousseau, me han parecido falsas, afectadas, hinchadas y exageradas. No soporto este tipo colorista propio del papel de empapelar paredes; menos aún la ambiciosa pretensión plebeya de tener sentimientos generosos. Pero lo peor es la coquetería femenina expresada con modales masculinos, con modales de jovenzuelo maleducado.

A pesar de ello, ¡qué fría tiene que haber sido esta artista insoportable! Se daba cuerda a sí misma como un reloj... y se ponía a escribir... ¡Tan fría como Hugo, como Balzac, como todos los románticos, en cuanto se ponían a hacer poesía! ¡Y qué satisfecha de sí misma debía de estar esta prolífica vaca escritora cuando se arrellanaba cómodamente para hacerlo, que encerraba algo de alemán en el peor sentido de la palabra, al igual que su maestro Rousseau. En todo caso, una escritora así sólo fue posible cuando decayó el gusto francés. Pero Renán sentía veneración por ella...

7

Moral para psicólogos. No se debe hacer una psicología propia de vendedor ambulante. No hay que observar *por* observar. Eso proporcionaría una óptica falsa, una forma bizca de mirar, algo que resulta forzado y que exagera lo que ve. No da buen resultado el tener vivencias cuando *se quiere* tenerlas. En la vivencia no podemos miramos a nosotros mismos, porque entonces toda mirada se convierte en «mal de ojo». Un psicólogo nato se guarda instintivamente de ver por ver; y lo mismo cabe decir de un pintor nato. Este no trabaja nunca «conforme a la naturaleza», sino que deja que su instinto, su «cámara oscura», cribe y exprese el «caso», la «naturaleza», lo «vivido»... Lo que llega a su conciencia es sólo lo *universal,* la conclusión, el resultado, pero desconoce lo que es esa arbitraria abstracción a partir del caso individual.

¿Qué pasa cuando se obra de otro modo; por ejemplo, cuando se cultiva una psicología de vendedor ambulante a la manera de los moralistas parisinos, de primera y segunda fila? Pues que *quien* hace eso se pasa el día espiando la realidad para llevarse a casa por las noches un puñado de cosas curiosas... Pero obsérvese qué es lo que acaba saliendo de ahí: un conjunto de borrones, en el mejor de los casos un mosaico, y siempre algo que es el resultado de sumar varias cosas, algo desordenado y lleno de colorines. En este género, lo peor es lo que consiguen los hermanos Goncourt: no saben poner juntos tres párrafos sin hacer daño a la vista, a la vista del *psicólogo.*

Como valor artístico, la naturaleza no es un modelo, porque exagera, deforma, deja lagunas. La naturaleza es puro *azar.* Estudiar «del natural» me parece una mala señal: revela sumisión, debilidad, fatalismo. Ese besar el suelo ante los hechos pequeños es indigno de un artista de cuerpo *entero.* Ver *lo que es,* corresponde a un tipo de espíritus distinto, a los *antiartísticos,* a los objetivos. Hay que saber *quién se es.*

8

Sobre la psicología del artista. Para que haya arte, para que exista una acción y una contemplación estéticas cualesquiera, se requiere una condición fisiológica previa: la *embriaguez.* La embriaguez tiene que haber aumentado primero la excitabilidad de toda la máquina; sin esto no es posible el arte. Todas las clases de embriaguez, por muy diferente que sea lo que las determine, tienen el poder de conseguir esto; sobre todo la embriaguez de la excitación sexual, que es la forma más antigua y primitiva de embriaguez. También hay que incluir la embriaguez que hay detrás de todo gran deseo, de toda pasión intensa; la embriaguez de la fiesta, de la competición, del acto de valentía, de la victoria, de todo movimiento extremado; la embriaguez de la crueldad; la embriaguez de la destrucción; la embriaguez primaveral, por ejemplo, o la debida al efecto de los narcóticos; por último, la embriaguez de la voluntad, la embriaguez de una voluntad plena y saturada.

Lo esencial de la embriaguez es sentirnos en posesión de todas nuestras fuerzas y en un momento de intensificación de éstas. Este sentimiento lo proyectamos sobre las cosas, obligándolas a que reciban algo de nosotros, violentándolas; a este proceso se le denomina *idealizar.* Liberémonos de un prejuicio respecto a esto: en contra de lo que se suele creer, idealizar *no consiste* en quitar o dejar de lado lo pequeño y accesorio; lo decisivo es, más bien, extraer de una manera formidable los rasgos fundamentales, de forma que el resto queden eclipsados ante ellos.

9

Cuando nos encontramos en este estado de ánimo, lo enriquecemos todo con nuestra propia plenitud: lo que vemos y lo que queremos, lo percibimos henchido, comprimido, fuerte, pictórico de energía. El hombre que se halla en este estado transforma las cosas hasta que éstas reflejan el poder que emana de él, hasta que éstas son un reflejo de su propia perfección. El *tener que transformar* las cosas en algo perfecto es arte. Incluso todo lo que no es el hombre que se encuentra en ese estado se convierte para él en un placer en sí; en el arte el hombre disfruta de sí mismo como perfección.

Cabría imaginar un estado opuesto, un instinto específicamente antiartístico, una forma de ser que empobreciera, que adelgazase, que lo volviera anémico todo. Y, realmente, en la historia abundan artistas así, que tienen hambre de vida, que necesitan apoderarse de las cosas, consumirlas, *enflaquecerlas.* Tal es el caso del verdadero cristiano, de Pascal, por ejemplo: *no puede existir* un cristiano que sea a la vez artista. No se incurra en la puerilidad de objetarme recordándome a Rafael o a cualquiera de los

cristianos homeopáticos del siglo XIX; Rafael afirmaba de palabra y *de obra;* en consecuencia, Rafael no era un cristiano...

10

¿Qué significan los conceptos opuestos de *apolíneo* y de *dionisiaco* que yo introduje en la estética, concibiéndolos como dos tipos de embriaguez? La embriaguez apolínea excita principalmente a los ojos, de forma que éstos adquieren la fuerza suficiente para ver visiones. El pintor, el escultor y el poeta épicos son visionarios por excelencia. En el estado dionisiaco, por el contrario, lo que excita e intensifica es todo el sistema emotivo, de modo que dicho sistema descarga de una vez todos sus medios de expresión y al mismo tiempo hace que se manifieste la fuerza necesaria para representar, reproducir, transfigurar y transformar todo tipo de mímica y de histrionismo. Lo esencial es la facilidad de la metamorfosis, la incapacidad de *no* reaccionar (al igual que les sucede a ciertos histéricos, que al menor motivo representan *cualquier* papel). Al hombre dionisiaco le resulta imposible dejar de entender cualquier sugestión, no pasa por alto ningún signo de emoción, posee el instinto de comprender y de adivinar en su más alto grado de desarrollo, lo mismo que le sucede con el arte de la comunicación. Se introduce en todas las pieles, en todas las emociones, transformándose continuamente.

La música, tal y como hoy la entendemos, es también una excitación y una descarga completas de las emociones; pero, sin embargo, no es más que el residuo de un mundo expresivo mucho más pleno de las emociones, una simple remanencia del histrionismo dionisiaco. Para hacer posible la música como arte específico, ha habido que inhibir una gran cantidad de sentidos, empezando por el muscular (al menos relativamente: pues en cierta medida todo ritmo sigue hablando a nuestros músculos): de forma que el hombre ya no imita ni representa corporalmente todo lo que siente. No obstante, el estado dionisiaco propiamente moral es *así,* al menos el estado dionisiaco primitivo; la música es la especificación de dicho estado, adquirida tras largo tiempo, en detrimento de las facultades que le son más afines.

11

El actor, el mimo, el bailarín, el músico y el poeta lírico son radicalmente afines en sus instintos, y forman de suyo una misma cosa, de la que se han ido separando y especializando poco a poco unos de otros, hasta llegar incluso a entrar en contradicción entre sí. El poeta lírico fue el que permaneció durante más tiempo unido al músico; el actor lo estuvo al bailarín. El *arquitecto* no representa ni un estado dionisiaco ni un estado apolíneo: en él quien exige el arte es el gran acto de voluntad, la voluntad que mueve montañas, la embriaguez de la gran voluntad. Quienes siempre han inspirado a los arquitectos han sido los hombres más poderosos; el arquitecto ha estado constantemente sometido a la sugestión del poder. En la obra arquitectónica han de quedar de manifiesto el orgullo, el triunfo sobre la fuerza de la gravedad, la voluntad de poder; la arquitectura es una especie de elocuencia del poder expresada en formas, que unas veces convence e incluso adula y otras se limita a dar órdenes. En lo que posee

gran estilo se expresa el más alto sentimiento de poder y de seguridad. El poder que se revela en la forma del gran estilo es el que ya no necesita de ninguna demostración, el que no trata de agradar, el que difícilmente contesta, el que vive sin tener conciencia de que haya alguien que le contradiga, el que *descansa en sí mismo,* fatalmente, y el que es una ley entre leyes.

12

He leído esa farsa inconsciente e involuntaria, esa interpretación heroico-moral de estados dispépticos que es la vida de *Thomas Carlyle.* Carlyle es un hombre de palabras y de gestos enérgicos, un retórico por *necesidad,* constantemente excitado por el ansia de tener una fe sólida y por la sensación de ser incapaz de tenerla (en esto es un tipo romántico). El ansia de una fe sólida no constituye una prueba de una fe sólida, sino que es más bien lo contrario. *Si tenemos esa fe,* podemos permitirnos el lujo del escepticismo: estamos lo bastante seguros, lo bastante firmes, lo bastante ligados para permitírnoslo. Carlyle quiere acallar algo que lleva dentro de sí con *él fortissimo* de su veneración a los individuos de fe sólida y con su rabia dirigida a los menos sencillos: *tiene necesidad* de ruido. Su peculiaridad consiste en una constante y apasionada *falta de honradez;* por ello es y sigue siendo interesante. Bien es cierto que en Inglaterra le admiran precisamente por su honradez; pero eso es algo típicamente inglés; y considerando que los ingleses son el pueblo del perfecto *cant*[2]*,* no sólo es explicable, sino incluso legítimo. En el fondo, Carlyle es un ateo inglés que tiene a mucha honra *no* serlo.

13

Emerson. Es mucho más ilustrado, más vagabundo, más pluriforme y refinado que Carlyle, pero sobre todo más feliz. Se trata de un individuo que instintivamente se alimenta sólo de ambrosía, que deja a un lado lo que las cosas tienen de indigerible. En relación con Carlyle, es un hombre de gusto. Carlyle, que le tenía mucho afecto, dijo, sin embargo, de él: «No *nos* da bastante que morder»; tal vez lleve razón en esto, pero no va en menoscabo de Emerson.

Emerson posee esa jovialidad benévola e ingeniosa que desarma toda seriedad; no sabe en modo alguno lo viejo que es ya y lo joven que le queda que ser aún. Con una frase de Lope de Vega podría decir de sí mismo: «Yo me sucedo a mí mismo». Su espíritu encuentra siempre motivos para estar contento e incluso agradecido; y a veces goza la trascendencia jovial de aquel buen hombre que volvía de una cita amorosa como quien ha hecho algo bien, y decía agradecido: «aunque faltan energías, el placer es digno de alabanza».

---

[2] Como antes se dijo, «hipócrita» en inglés. El autor juega con la similitud del término y el apellido del filósofo alemán Kant.

14

Anti-Darwin. Me parece que la famosa «lucha por la vida» es más una afirmación que algo demostrado. Se da, pero como excepción; la apariencia que en conjunto ofrece la vida *no es* la de indigencia y de hambre, sino más bien la de riqueza, de exuberancia, y hasta de despilfarro absurdo. Cuando se lucha, se lucha por el *poder.* No se debe confundir a Malthus con la naturaleza. Pero en el supuesto que se de la lucha por la vida —lo que en realidad sucede—, el resultado es lamentablemente opuesto al que pretende la escuela de Darwin, opuesto a lo que tal vez sería de desear: en perjuicio de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies *no* van adquiriendo una mayor perfección: los débiles por ser más numerosos y *más ingeniosos,* dominan una y otra vez a los fuertes. Darwin se olvidó del ingenio (eso es muy inglés), *y los débiles tiene más ingenio.* Hay que necesitar ingenio para acabar teniéndolo; en cuanto ya no se le necesita se pierde. Quien tiene fortaleza prescinde del ingenio («¡dejad que se extinga!, piensan ahora en Alemania: siempre nos quedará el Reich»...). Como puede verse, entiendo por ingenio la previsión, la paciencia la astucia, el disimulo, el gran dominio de sí mismo y toda clase de mimetismo (esto último pertenece una gran parte de lo que llaman virtud).

15

Casuística de psicólogos. Este conoce a los hombres: ¿para qué los estudia realmente? Porque quiere obtener de ellos ventajas pequeñas o incluso grandes: es un político. Aquél otro conoce también a los hombres: y decís que no quiere nada para sí, que es muy «impersonal». Fijaos mejor. Tal vez busque una ventaja todavía *peor:* la de sentirse superior a los hombres, la de tener derecho a mirarlos desde arriba, la de no confundirse con ellos. Ese «impersonal» *desprecia* a los hombres, mientras que el primero es una especie más humana, a pesar de las apariencias. Por lo menos se equipara a los otros hombres, se coloca en medio de ellos...

16

Me parece muy dudoso atribuir *tacto psicológico* a los alemanes por toda una serie de casos que mi modestia me impide enumerar. En relación con *un* caso tendré una gran oportunidad de aportar pruebas en defensa de mi tesis: guardo un gran rencor a los alemanes por haberse equivocado respecto a *Kant* y a su «filosofía de puertas traseras», como yo la llamo. No era Kant la personificación de la honestidad intelectual. La otra cosa que no me gusta oír es una «y» tristemente célebre: los alemanes dicen: «Goethe y Schiller»... ¿Pero es que no *conocen* aún a ese Schiller? No obstante hay otra «y» peor que ésa: yo mismo he oído decir, bien es cierto que sólo entre profesores universitarios, «Schopenhauer y Hartmann»...

17

Los hombres más espirituales, suponiendo que sean los más valientes, son también los que viven las más dolorosas tragedias: pero honran la vida precisamente porque ésta se enfrenta a ellos con la mayor de las hostilidades.

18

Sobre la *«conciencia intelectual».* Nada me parece hoy más difícil de encontrar que la verdadera hipocresía. Tengo muchas sospechas de que a esa planta no le va el clima suave de nuestra cultura. La hipocresía es propia de épocas de fe sólida, en las que la gente no abandona su fe ni aún cuando se vea en la *necesidad* de aparentar una fe diferente. Hoy la gente abandona la fe, o, lo que es más habitual, abraza una segunda fe, sin dejar por ello de ser *respetable.* No hay duda de que hoy se puede tener un mayor número de convicciones que en otros tiempos; y al decir que «se puede», quiero decir que está permitido, que es algo *inofensivo.*

De aquí nace la tolerancia para con uno mismo. La tolerancia para con uno mismo permite tener varias convicciones, que conviven pacíficamente, y procuran, como hace hoy todo el mundo, no comprometerse. ¿Cómo nos comprometemos hoy? Siendo consecuentes, siguiendo una línea recta, teniendo menos de cinco significados, siendo auténticos... Mucho me temo que el hombre moderno sea simplemente demasiado cómodo para tener algunos vicios, hasta el punto de que éstos han terminado por desaparecer. En nuestro clima benigno todo lo malo que tiene como condición previa una voluntad fuerte —y puede que no exista el mal sin que se dé fuerza de voluntad— degenera en virtud... Los pocos hipócritas con los que me he encontrado representaban el papel de hipócritas: eran unos comediantes como lo que es hoy un hombre de cada diez.

19

Lo bello y lo feo. No hay nada más condicionado e incluso más *limitado* que nuestro sentido de la belleza. Quien trate de concebirla al margen del placer que un hombre produce a otro, sentirá que no pisa tierra firme. Lo «bello en sí» no es más que una expresión, ni siquiera es una idea. En lo bello, el hombre se toma a sí mismo como medida de perfección; y en determinados casos selectos se adora al admirar lo bello. Una especie no *puede* afirmarse a sí misma más que de esta manera. Su instinto más arraigado, el de conservación y expansión, se refleja incluso en estas sublimidades. El hombre cree que el mundo está rebosante de belleza, y *olvida* que él es la causa de ella. Sólo él le ha regalado al mundo la belleza; aunque lamentablemente, se trate de una belleza humana, demasiado humana.. . En el fondo el hombre se mira en el espejo de las cosas y considera bello todo lo que le devuelve su imagen. El juzgar algo «bello» constituye la *vanidad característica de nuestra especie.* Puede que una ligera sospecha le susurre al escéptico al oído: ¿Está realmente embellecido el mundo porque el hombre lo considere bello? El hombre lo ha humanizado: eso es todo. Pero no hay nada en absoluto que nos garantice que el hombre suministre el modelo de lo bello. ¿Quién sabe la impresión que causaría el hombre a los ojos de un juez más elevado del gusto? ¿Le resultaría atrevido, quizás risible, o tal vez un poco arbitrario?

«¿Por qué me tiras de las orejas, divino Dionisio?», preguntó una vez Ariadna a su amante filósofo, en uno de aquellos famosos diálogos de Naxos. «Me resultan divertidas tus orejas, Ariadna; ¿por qué no serán mucho más largas?»

20

Nada es bello; sólo el hombre lo es: toda la estética se basa en esta ingenuidad; esta es *su primera* verdad. Veamos ahora cuál es la segunda: nada es feo, excepto el hombre cuando degenera; así queda delimitado el ámbito del juicio estético. En términos fisiológicos, todo lo feo debilita y entristece al hombre. Le recuerda la decadencia, el peligro y la impotencia. Ante lo feo el hombre pierde energía. Podemos medir su efecto con un dinamómetro. Por lo general, cuando el hombre se siente deprimido, es porque olfatea la proximidad de algo «feo». Su sensación de poder, su voluntad de poder, su valentía y su orgullo disminuyen a la vista de lo feo, y aumentan a la vista de lo bello...

En ambos casos *sacamos una conclusión:* las premisas de ésta se encuentran acumuladas en grado sumo en el instinto. Se concibe lo feo con un indicio y un síntoma de degeneración; lo que recuerda la degeneración, aunque sea en un grado mínimo, nos induce a que lo juzguemos «feo». Todo signo de agotamiento de pesadez, de vejez, de cansancio, toda clase de falta de libertad, bajo la forma de convulsión, parálisis, y, sobre todo, el color, el olor, y la forma de la descomposición y de la putrefacción, aunque se encuentre tan atenuado que sólo sea un símbolo, provoca idéntica reacción: la valoración de «feo». Aquí aparece un *odio:* ¿a quién odia el hombre en este caso? No hay duda: a la *decadencia de su tipo.* Y odia partiendo del instinto más arraigado de la especie; en ese odio hay estremecimiento, previsión, profundidad, mirada a lo lejos; no hay un odio más profundo que éste. A causa de él, *es profundo* el arte...

21

Schopenhauer. Schopenhauer es el último alemán que merece ser tenido en cuenta (que es un acontecimiento *europeo,* como Goethe, como Hegel, como Heinrich Heine, y *no sólo* un acontecimiento local, «nacional»); para un psicólogo, es un caso de primer orden: como intento malignamente genial de hacer que luchen, a favor de una desvalorización completa y nihilista de la vida, las instancias opuestas, las grandes autoafirmaciones de la «voluntad de vivir», las formas más exuberantes de la vida. Ha ido interpretando el *arte,* el heroísmo, el genio, la belleza, la gran compasión, el conocimiento, la voluntad de verdad, y la tragedia, como consecuencias de la «negación», o de la necesidad de negación, de la «voluntad». A excepción del cristianismo, no hay en la historia un fraude psicológico mayor.

Considerándolo de un modo más preciso, en esto Schopenhauer no es más que el heredero de la interpretación cristiana; con la diferencia de que supo aprobar también, en un sentido cristiano, es decir, nihilista, lo que el cristianismo había *rechazado:* los grandes hechos culturales de la humanidad (entendiéndolos como vías de «redención», como formas previas de «redención», como estimulantes de la necesidad de «redención»...).

22

Voy a considerar un caso concreto. Schopenhauer habla de belleza con un apasionamiento melancólico; ¿a qué se debe eso, en último término? A que ve en ella

un *puente* por el que se puede ir más lejos o despertar la sed de ir más lejos... Para él, la belleza es la liberación de la «voluntad» por unos instantes: invita a una liberación eterna... Especialmente alaba la belleza como redentora de ese «foco de la voluntad» que es la sexualidad; en la belleza ve *negado* el instinto de reproducción.

Alguien te contradice, santo extraño, y me temo que sea la naturaleza. *¿Por qué* hay belleza en los sonidos, en los colores, en los olores y en los movimientos rítmicos de la naturaleza?; ¿qué es lo que *hace que se manifieste* la belleza? Afortunadamente, también le contradice un filósofo; y nada menos que la autoridad del divino Platón (como le llama el propio Shopenhauer), quien sostiene una tesis diferente: la de que toda belleza estimula a la reproducción, siendo éste su efecto más característico, desde lo más sensual a lo más espiritual.

23

Platón va más allá. Con una inocencia para la cual se necesita ser griego y no «cristiano», dice que no habría habido filosofía platónica de no haber existido en Atenas jóvenes tan bellos: dice que verlos transporta el alma del filósofo a un delirio erótico y no le deja en paz hasta no haber sembrado en un terreno tan bello la semilla de todas las cosas elevadas.

¡Vaya un santo extraño que es también Platón! No damos crédito a nuestros oídos, suponiendo que se lo demos a Platón. Por lo menos se adivina que en Atenas se filosofaba *de otro modo,* sobre todo en público. No hay nada menos griego que la telaraña de conceptos tejida por un solitario, el «amor intelectual de Dios», a la manera de Spinoza. La filosofía a la manera de Platón habría que definirla, más bien, como una lucha erótica, como un perfeccionamiento y una interiorización de la antigua gimnástica agonal y de sus *condiciones previas...*

¿Qué fue lo que terminó produciendo esa erótica filosófica de Platón? Esa nueva forma artística del *agón* griego, que es la dialéctica. *En contra* de Schopenhauer y en honor a Platón, recordaré también que toda la cultura y toda la literatura superiores de la Francia *clásica* germinaron en el terreno del interés sexual. Por todas partes se puede buscar en ella la galantería, los sentidos, la lucha de los sexos, la «mujer»; dicha búsqueda no se verá nunca frustrada.

24

El arte por el arte. Luchar en contra de que el arte tenga una finalidad equivale a luchar contra la tendencia *moralizante* en el arte, contra su subordinación a la moral. El arte por el arte significa «¡que se vaya al diablo la moral!» No obstante, incluso esta hostilidad revela el papel preponderante que desempeña el prejuicio. Aunque se haya excluido del arte la prédica moral y el perfeccionamiento del hombre, todavía no se sigue de ello, ni mucho menos, que el arte en cuanto tal carezca de finalidad, de objetivo, de sentido; en suma, que sea el arte por el arte (es decir, la pescadilla que se muerde la cola).

La pasión sin más afirma: «¡Es preferible no tener ningún fin que tener un fin moral!» Pero el psicólogo, en cambio, pregunta: ¿Qué es lo que hace todo arte?, ¿no

alaba?, ¿no glorifica?, ¿no selecciona?, ¿no destaca? Con todo eso, el arte *refuerza o debilita* determinadas valoraciones... ¿Es esto algo marginal, azarístico, algo en lo que no participa el instinto del artista? O, por el contrario, ¿no es todo esto la condición previa de la *capacidad* del artista...? ¿Tiende el instinto básico del artista hacia el arte, o tiende más bien hacia el sentido del arte, hacia *la vida,* hacia un *ideal de vida?*

El arte es el gran estimulante de la vida: ¿cómo puede concebirse en términos de algo carente de finalidad, de objetivo, de «arte por el arte»? Queda una duda: el arte pone también de manifiesto muchas cosas feas, duras, problemáticas de la vida; ¿no nos quitará con ello el placer de vivir? De hecho, ha habido filósofos que le han atribuido este sentido: Schopenhauer enseñó que el propósito general del arte era «desembarazarse de la voluntad», y celebró que la tragedia tuviera la gran utilidad de «disponernos a la resignación». Pero ya he indicado que esto es una óptica de pesimista y un «mal de ojo»: hay que recurrir a los propios artistas: *¿Qué es lo que nos dice de sí mismo el artista trágico?* ¿No nos muestra precisamente un estado de ánimo carente de miedo frente a lo terrible y problemático? Ese estado constituye en sí una aspiración elevada; quien lo conoce le tributa los máximos honores; lo transmite, *tiene que* transmitirlo, si es que se trata de un artista, de un genio de la comunicación. El estado *victorioso* que el artista elige y glorifica es la valentía y la libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante una desgracia sublime, ante un problema que horroriza. Ante la tragedia, lo que hay de guerrero en nuestra alma celebra sus saturnales. El individuo *heroico,* que está acostumbrado al dolor y que sale a su encuentro, ensalza con la tragedia su existencia. Sólo a él le ofrece el artista trágico la copa de esa crueldad tan dulce.

25

Estar satisfecho con los demás, tener la casa de nuestro corazón abierta de par en par, es ser liberal, pero nada más que liberal. A los corazones que son capaces de ofrecer una hospitalidad *aristocrática* se les reconoce porque la mayoría de sus ventanas tienen las cortinas corridas y la mayoría de sus postigos aparecen cerrados: sus mejores habitaciones se encuentran vacías. ¿Por qué? Porque esperan huéspedes con los que *no* «se sientan satisfechos»

26

Cuando nos comunicamos con los demás, no nos estimamos a nosotros mismos lo suficiente. Nuestras auténticas vivencias no son en modo alguno parlanchinas. No podríamos comunicarlas, aunque quisiéramos. Les falta la palabra, y nosotros ya hemos dejado muy atrás las cosas que se pueden expresar con palabras. En todo acto de hablar hay ya un algo de desprecio. Parece que el lenguaje haya sido inventado para decir sólo lo vulgar, lo mediocre, lo comunicable. El uso del lenguaje *vulgariza* ya al que habla. Esto forma parte de una moral para sordomudos y demás filósofos.

27

«¡Este retrato es encantadoramente bello!»... La mujer literata, descontenta, excitada, que tiene el corazón y, las entrañas vacías, que, con dolorosa curiosidad, está constantemente escuchando el mandato que desde lo más profundo de su organismo susurra: «O hijos o libros»; la mujer literata, lo bastante culta para entender la voz de la naturaleza, aunque le hable en latín; y, al mismo tiempo, lo bastante vanidosa y gansa para hablarse a sí misma en francés y decirse: «Me veré, me leeré, me extasiaré y diré: ¿Cómo es posible que haya sido tan ingeniosa?»

28

Toman la palabra los «impersonales». «Nada nos resulta más fácil que ser prudentes, sufridos, superiores. Destilamos el óleo de la indulgencia y de la simpatía; somos justos hasta el absurdo, todo lo perdonamos.

Precisamente por eso deberíamos ser un poco más severos con nosotros mismos, precisamente por eso deberíamos *alimentar* de cuando en cuando una pasioncilla, un pequeño vicio pasional. Quizás esto nos resulte amargo, y tal vez nos riamos entre nosotros del aspecto que ofrecemos con ello. Pero ¡qué remedio! Ya no nos queda ninguna otra forma de autosuperarnos: en esto consiste *nuestro* ascetismo, *nuestra* forma de hacer penitencia...» *Hacerse personal* constituye la virtud del «impersonal».

29

De un examen de doctorado. «¿Qué misión tiene toda enseñanza superior?» Hacer del hombre una máquina. «¿Cuál es el medio para conseguirlo?» Enseñar al hombre a aburrirse. «¿Cómo se consigue esto?» Con el concepto de deber. «¿Quién es el modelo de esto?» El filólogo, porque enseña a estar constantemente *empollando.* «¿Quién es el hombre perfecto...» El funcionario del Estado. «¿Qué filosofía ofrece la fórmula máxima del funcionario del Estado?» La de Kant: el funcionario del Estado como cosa en sí, convertido en juez del funcionario del Estado como fenómeno.

30

El derecho a la estupidez. El trabajador cansado, que apenas tiene tiempo para respirar, que tiene una mirada bonachona, que deja que las cosas sigan igual, esa figura típica que ahora, en la era del trabajo *(¡y del Reich!),* encontramos en todas las clases sociales, reivindica hoy el derecho a tener acceso al *arte,* incluyendo a los libros, a los periódicos, principalmente, y no digamos ya a la bella naturaleza, a Italia...

El hombre del atardecer, con «los instintos salvajes adormecidos», como dice Fausto, necesita veranear, bañarse en la playa, subir a las montañas, acudir a Bayreuth. En tales épocas el arte tiene derecho a la *pura estupidez,* como una especie de vacaciones que se tomara la inteligencia, el ingenio y el sentimiento. Esto lo entendió Wagner. La *pura estupidez* ayuda a reponer fuerzas...

31

Otro problema de dieta. Los medios que utilizaba Julio César para hacer frente a sus achaques y a sus dolores de cabeza —largas caminatas, un género de vida muy sencillo, estar siempre al aire libre, mantenerse constantemente ocupado—, son, a grandes rasgos, medidas que conservan y defienden contra la extrema vulnerabilidad de esa delicada máquina que trabaja a una altísima presión, llamada genio.

32

Habla el inmoralista. Nada repugna más al gusto de un filósofo que el hombre *cuando desea...* Si el filósofo ve al hombre actuando, si a quien ve es a este animal, el más valiente, astuto, resistente, perdiéndose en un laberinto de situaciones difíciles, ¡qué digno de admiración le resulta el hombre! Incluso le infunde ánimos...

Pero el filósofo desprecia al hombre que tiene deseos, e igualmente al hombre «deseable» y a todo aquello que se considera deseable, a todos los *ideales* del hombre. Si un filósofo pudiera ser nihilista, lo sería porque detrás de todos los ideales del hombre encuentra la nada; o ni siquiera la nada, sino sólo lo que carece de valor, lo absurdo, lo enfermo, lo cobarde, lo cansado, todas aquellas heces que han quedado en el fondo de la copa *ya bebida* de su existencia.

¿Por qué el hombre, que es tan digno de veneración en cuanto realidad, no merece que se le estime cuando desea? ¿Acaso tiene que expiar el hecho de ser tan excelente como realidad? ¿Es preciso que compense su obrar, la tensión de cerebro y de voluntad que requiere obrar, relajando sus miembros en lo imaginario y en lo absurdo? La historia de lo que ha considerado deseable ha constituido hasta ahora la *parte vergonzosa* del hombre. No debemos pasar mucho tiempo leyendo esa historia. La realidad es lo que justifica y justificará eternamente al hombre. Y, ¿no vale más el hombre real si se le compara con cualquier hombre meramente deseado, soñado; con cualquier hombre *ideal,* que no es más que una soberana mentira? Sólo el hombre ideal es el que repugna al gusto del filósofo.

33

Valor natural del egoísmo. El valor del egoísmo depende de lo que valga fisiológicamente *quien* lo posee: puede ser muy valioso, o resultar carente de valor y despreciable. Cabe la posibilidad de examinar a todo individuo para ver si representa la línea ascendente o la línea descendente de la vida. Una vez que se ha decidido esto, se dispone ya de la medida que permite discernir el valor de su egoísmo. Si representa la línea ascendente, su valor es realmente extraordinario; y, por amor a la vida toda que con él avanza *hacia adelante,* tiene derecho a llevar hasta el extremo la preocupación por conservar y por crear sus mejores condiciones posibles.

El hombre aislado, el «individuo», como ha sido entendido hasta ahora por el pueblo y por los filósofos, es, realmente, un error, en sí no es nada, no es un átomo, ni un «eslabón de la cadena», ni una simple herencia de otra época: sino que es la completa y única línea del hombre hasta llegar a él. Si, por el contrario, representa la evolución descendente, la decadencia, la degeneración crónica, el estado de enfermedad

(por lo general las enfermedades son ya efectos de la decadencia, no causas de ellas), su valor es muy escaso, y la más mínima dignidad exige que les *quite* lo menos posible a los individuos bien constituidos, puesto que no es más que un parásito de éstos últimos.

34

El cristiano y el anarquista. Cuando el anarquista, como portavoz de las capas sociales *decadentes,* reclama con hermosa indignación «derechos», «justicia» e «igualdad de derechos», habla sólo bajo el peso de su propia incultura que le impide saber *por qué* sufre realmente, *de qué* es pobre: es decir, de vida. Su instinto dominante es el de causalidad: alguien tiene que tener la culpa de que él esté tan mal... Por otra parte, su «hermosa indignación» le hace bien por sí sola; cualquier pobre diablo siente placer injuriando, porque esto le produce una pequeña borrachera de poder. La simple queja, el mero hecho de quejarse, puede darle un encanto a la vida y hacerla soportable. En toda queja hay una pequeña dosis de *venganza:* a quienes son de otro modo se les reprocha, como una injusticia, como un privilegio ilegítimo, el malestar e incluso la mala condición de quien se lamenta. «Si yo pertenezco a la canalla y soy un canalla, tú deberías pertenecer a ella y serlo también»: con esta lógica se hace la revolución.

El quejarse no sirve absolutamente para nada: es algo que procede de la debilidad. No hay una gran diferencia entre atribuir nuestro malestar a otros como hace el socialista, o atribuírnoslo a nosotros mismos, como hace el cristiano. Lo que en ambos hay de común —y habría que añadir de *indigno— es que alguien debe ser* culpable de que se sufra; con pocas palabras, el que sufre se receta, como medio de combatir su dolor, la miel de la venganza. Los objetos de esa necesidad de venganza, que es una necesidad de *placer,* son causas ocasionales: el que sufre encuentra por todas partes causas para saciar su pequeña venganza. Si es cristiano, digámoslo otra vez, las encuentra dentro de él... Tanto el cristiano como el anarquista son decadentes.

Pero incluso cuando el cristiano condena, calumnia y ensucia el «mundo», lo hace movido por el mismo instinto que impulsa al obrero socialista a condenar, calumniar y ensuciar la *sociedad.* El propio «juicio final» es, igualmente, el dulce consuelo de la venganza, la revolución que también espera el obrero socialista, sólo que concebida como algo más lejano. El propio «más allá»... ¿para qué serviría ese más allá si no fuera para ensuciar el más acá?...

35

Crítica de la moral de la decadencia. Una moral «altruista», una moral en la que *se atrofia* el egoísmo, no deja de ser, en cualquier caso, una mala señal. Esto vale tanto para el individuo como especialmente para los pueblos. Cuando empieza a escasear el egoísmo, falta lo mejor. Prácticamente la fórmula de la decadencia es elegir instintivamente lo que *nos* perjudica, sentirse *atraído* por motivos «desinteresados». «No buscar lo que *me conviene»* no es más que la hoja de parra moral con la que se tapa un hecho completamente distinto, un hecho fisiológico: «Ya no sé qué es lo que me conviene.» ¡Disgregación de los instintos! El hombre que se vuelve altruista es un hombre que está acabado.

En lugar de decir ingenuamente: *«yo* no valgo ya nada», la mentira moral dice por boca del decadente: «Nada vale nada; *la vida* ya no vale nada...» Semejante juicio no deja de constituir, en último término, un gran peligro, pues resulta contagioso: pronto se extenderá por todo el suelo enfermizo de la sociedad bajo la forma de una vegetación tropical de conceptos, unas veces como religión (cristianismo), y otras como filosofía (Schopenhauer). En determinadas ocasiones, esa vegetación de árboles venenosos, que brota de la putrefacción, envenena *la vida* con sus exhalaciones durante miles de años.

36

Moral para médicos. El enfermo es un parásito de la sociedad. Es indecoroso seguir viviendo cuando se llega a cierto estado. Seguir vegetando, dependiendo cobardemente de médicos y medicinas, una vez perdido el sentido de la vida, el *derecho* a vivir, debiera ser algo que produjese un hondo desprecio a la sociedad. Los médicos, a su vez, deberían ser los intermediarios de ese desprecio: dejar a un lado las recetas y experimentar cada día una nueva dosis de *asco* ante sus pacientes... Hay que crear en el médico una nueva responsabilidad ante todos aquellos en que el interés supremo de la vida *ascendente* exija que se aplaste y que se elimine sin contemplaciones la vida *degenerante;* por ejemplo, en lo relativo al derecho a engendrar, a nacer, a vivir...

Hay que morir con orgullo cuando ya no es posible vivir con orgullo. La muerte, elegida libremente, realizada a tiempo, con lucidez y alegría, rodeado de hijos y de testigos, de forma que todavía sea posible un auténtico adiós, al que *asista verdaderamente quien* se despide y haga una tasación real de lo deseado y de lo conseguido a lo largo de toda su vida; la muerte, así, se opone totalmente a la horrible y lamentable comedia que el cristianismo ha hecho de la misma. No le debemos perdonar nunca al cristianismo que haya abusado de la debilidad del moribundo para violar su conciencia, al igual que ha hecho con la forma de morir para emitir juicios de valor sobre el hombre y sobre su pasado.

Frente a todos los prejuicios cobardes, hay que restablecer, antes que nada, la apreciación justa, es decir, fisiológica, de la que llaman muerte *natural,* que, en último término, no es más que una muerte «no natural», un suicidio. Nadie nos causa la muerte más que nosotros mismos. Sólo que se trata de una muerte en unas condiciones despreciables, una muerte no libre, una muerte a destiempo, una muerte propia de un cobarde. Por amor a la *vida,* habría que desear otra forma de morir: libre, consciente, sin influencia del azar, sin sorpresas.

Un consejo, por último, a los pesimistas y demás decadentes. No podemos impedir el hecho de haber nacido: pero podemos reparar ese error —porque en ocasiones es un error—. Cuando un hombre se *autosuprime,* hace lo más estimable del mundo; con ello, casi se merece vivir... La sociedad, ¿qué digo?, la propia vida obtiene más ventaja de esto que de una «vida» en medio de renuncias, anemia y demás virtudes; se libra a los demás del espectáculo de una existencia así, y se libra a la vida de una objeción...

El pesimismo puro, radical *sólo se demostraría a sí mismo* si los pesimistas se autoeliminasen. Hay que dar un paso más en la lógica pesimista: no sólo negar la vida con «voluntad y representación», como dijo Schopenhauer, sino *empezar negando a Schopenhauer...* El pesimismo, dicho sea de pasada, por muy contagioso que sea, no aumenta el estado de enfermedad de una época o de una estirpe en conjunto, sino que es la expresión de ese estado de enfermedad. Se contrae como el cólera: hay que estar predispuesto de una forma bastante enfermiza a contraerlo. El pesimismo no produce de suyo ni un solo decadente. Según datos estadísticos, los años en que el cólera causa estragos no se diferencian del resto en cuanto a la cifra total de mortalidad

37

¿Nos hemos vuelto más morales? Como era de esperar, toda la *ferocidad* de la estupidez moral —que, como es sabido, en Alemania se identifica con la moral misma— se ha lanzado contra mi idea de «más allá del bien y del mal». Podría contar historias muy curiosas respecto a esto. Ante todo, me han sugerido que reflexione sobre la «indudable superioridad» de nuestra época en relación con el juicio moral; sobre el *progreso* que hemos conseguido realmente en este ámbito: dicen que, en relación con nosotros, es totalmente imposible afirmar que un César Borgia es, como yo sostengo, un «hombre superior», una especie de *superhombre.*

Un redactor del periódico suizo *Bund,* tras apreciar la valentía de mi atrevimiento, llegó hasta el punto de «entender» que el principio de mi obra consistía en que, con ella, proponía la eliminación de todos los sentimientos decentes. ¡Le estoy muy agradecido! En respuesta, me permito plantear la pregunta de si *nos hemos vuelto realmente más morales.* El hecho de que todo el mundo lo crea constituye una objeción contra esto. Nosotros, los hombres modernos, tan delicados, tan vulnerables que tenemos tantos miramientos con los demás y los recibimos de ellos, nos figuramos que, de hecho, esa delicada humanidad que personificamos, esa humanidad que se ha logrado en la indulgencia, en la tendencia a ayudar, en la confianza recíproca, constituyen un progreso positivo, y que de este modo estamos muy por encima de los hombres del Renacimiento. Ahora bien, todas las épocas piensan así, *tienen que* pensar así. La verdad es que no podríamos situarnos, ni de hecho ni con la imaginación, en las circunstancias que configuraron el Renacimiento. Nuestros nervios, y no digamos ya nuestros músculos, no soportarían esta realidad. Pero semejante incapacidad no demuestra ningún progreso; lo único que prueba es que tenemos una constitución distinta: más tardía, más débil, más delicada, más vulnerable, que engendra una moral más *rica en miramientos.*

Si prescindiéramos con el pensamiento de nuestra constitución delicada y tardía, de nuestro envejecimiento fisiológico, nuestra moral de la «humanización» perdería al punto su valor —en sí, ninguna moral tiene valor—, e incluso a nosotros mismos nos inspiraría desprecio. No dudemos, por otra parte, que nosotros los modernos, con nuestra humanidad tan acolchada por miedo a tropezar con alguna piedra, ofreceríamos a los contemporáneos de César Borgia un aspecto tan cómico que les haría morirse risa. Efectivamente, sin pretenderlo, resultamos muy cómicos en nuestras «virtudes

modernas»... La disminución de los instintos hostiles, que suscitan desconfianza —y en esto estaría, efectivamente nuestro «progreso»—, representa sólo una de las consecuencias en la disminución general de la «vitalidad»: cuesta cien veces más esfuerzo y más cuidado mantener una existencia tan condicionada y tardía como la nuestra; por eso nos ayudamos los unos a los otros, siendo cada cual, en cierta medida, enfermo y enfermero al mismo tiempo. A esto es a lo que luego llaman «virtud», aunque entre hombres que llegaron a conocer una vida diferente, más plena, más pródiga, más desbordante, habría recibido otro nombre, tal vez el de «cobardía», «mezquindad» o «moral de viejas».

Mi tesis, si se quiere, mi *innovación,* consiste en afirmar que la dulcificación de nuestras costumbres es un efecto de la decadencia; mientras que, por el contrario, la dureza y el carácter terrible de las costumbres podría ser una consecuencia de una superabundancia de vida, ya que entonces se puede arriesgar mucho, exigir mucho y también *derrochar* mucho. Lo que antaño era la sal de la vida, sería para nosotros un veneno. Para ser indiferentes —lo cual es a su vez una forma de ser fuertes— somos también demasiado viejos, demasiado tardíos; nuestra moral de la simpatía, contra la cual yo he sido el primero en dar la voz de alarma, a la que se le podría denominar «impresionismo moral», constituye una manifestación más de la hiperexcitabilidad fisiológica que caracteriza a todo lo decadente. Ese movimiento, que con la *moral de la compensación* de Schopenhauer ha tratado, sin conseguirlo, de presentarse como científico es el movimiento propio de la decadencia en el ámbito moral, y, en este sentido, resulta sumamente similar a la moral cristiana. Las épocas fuertes, las culturas *aristocráticas* consideran que la compasión, el «amor al prójimo» y la falta de un «sí mismo» y de un sentimiento de sí son algo despreciable. Hay que medir las épocas por *sus fuerzas positivas y* en esto la época del Renacimiento, tan pródiga y tan rica en fatalidades, aparece como la última época grande, mientras que nosotros, los modernos, con nuestra ansiosa preocupación por nosotros mismos, con nuestro amor al prójimo, con nuestras virtudes tales como la laboriosidad, la modestia, la equidad y el cientificismo, con nuestro espíritu coleccionador, económico y maquinal, resultamos ser una época *débil.* La debilidad *produce* y determina nuestras virtudes. La *igualdad,* una cierta asimilación efectiva que se expresa en la teoría de la «igualdad de derechos», forma parte esencial de la decadencia. Lo propio de toda *época fuerte* es lo que yo llamo el *pathos de la distancia,* es decir, la existencia de un abismo entre unos individuos y otros, y entre unas capas sociales y otras, la multiplicidad de tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse...

Hoy en día, por el contrario, la tensión entre los extremos va disminuyendo cada vez más, tanto en intensidad como en amplitud. Los mismos extremos se van borrando hasta acabar asemejándose. Todas nuestras teorías políticas y todas las constituciones de nuestros Estados, incluyendo al *Reich* alemán por supuesto, son consecuencias, necesidades derivadas de la decadencia. La acción inconsciente de la decadencia ha llegado a imperar incluso en los ideales de las ciencias particulares. Mi crítica a toda la sociología inglesa y francesa es también que sólo conoce experimentalmente *formas decadentes* de la sociedad, e, ingenuamente, toma como *norma* de las valoraciones

sociológicas sus propios instintos de decadencia Lo que en sociología actual se formula como ideal es la vida *decadente,* la disminución de toda fuerza organizadora, es decir, que se pare, que cree abismos, que subordine y que superordene. Nuestros socialistas son decadentes; pero también lo es Herbert Spencer al considerar deseable el triunfo del altruismo.

38

Mi concepto de libertad. Hay veces en que el valor de una cosa no consiste en lo que se obtiene al conseguirla, sino en lo que nos *cuesta* alcanzarla. Voy a poner un ejemplo. Las instituciones liberales dejan de ser tales en cuanto se conquistan: a partir de entonces no hay nada que ocasione daños más nocivos y radicales a la libertad que dichas instituciones. Ya se sabe, en efecto, *cuál* es su resultado: minan la voluntad de poder, son la nivelación de montes y valles elevada a la categoría de moral, hacen a los hombres cobardes, mezquinos y ávidos de placeres; con ellas triunfa siempre el animal de rebaño. Por hablar claramente, el liberalismo equivale a *convertir al hombre en animal gregario...*

Cuando aún no se han conquistado tales instituciones, producen efectos totalmente diferentes: fomentan intensamente la libertad. Si consideramos las cosas más detenidamente, veremos que lo que produce esos efectos es la guerra *por conseguir* las instituciones liberales, que, como guerra, hace que perdure los instintos *no liberales* y educa para la libertad. Porque, ¿qué es la libertad? Tener voluntad de responder como individuo, mantener las distancias que nos separan, hacerse más indiferente ante el cansancio, la dureza, las privaciones e incluso la vida. La libertad significa que los instintos viriles, los instintos que disfrutan luchando y venciendo, predominan sobre otros instintos como el de la felicidad, por ejemplo. El hombre, o, mejor aún, *espíritu* que *ha llegado a ser libre* pisotea esa forma despreciable de bienestar con la que sueñan los tenderos, los cristianos, las vacas, las mujeres, los ingleses y demás demócratas. El hombre libre es *guerrero.*

¿Cómo se mide la libertad en los individuos y en los pueblos? Por la resistencia que hay que vencer, por el esfuerzo que cuesta mantenerse *arriba.* Al tipo más elevado de hombre libre hay que buscarlo allí donde constantemente hay que vencer la mayor parte de las resistencias: a dos pasos de la tiranía, en el límite del peligro de caer en la esclavitud. Esto es psicológicamente cierto si consideramos «tiranos» unos instintos implacables y terribles, que hacen que se alcen contra ellos un máximo de autoridad y de disciplina —el tipo más bello es Julio César—.

Esto es también cierto en el terreno político, como se puede comprobar repasando simplemente la historia. Los pueblos que han tenido algún valor, que *han llegado* a valer algo, no lo han conseguido con instituciones liberales: lo que les hizo merecedores de respeto fue el *gran peligro,* que es el que nos hace tomar conciencia de nuestros recursos, de nuestras virtudes, de nuestras armas de defensa y de ataque, de nuestro ingenio e inteligencia, el que nos *impulsa* a ser fuertes...

Primer principio: hay que tener necesidad de ser fuerte; de lo contrario, nunca llegaremos a serlo. Las sociedades aristocráticas como Roma y Venecia, esos grandes

invernaderos donde se cultivó el tipo de hombre más fuerte que ha existido hasta hoy, concibieron la libertad de la misma forma que yo: como algo que *no* se tiene, que se *quiere,* que se *conquista.*

39

Crítica de la modernidad. Nuestras instituciones ya no valen nada: todos estamos de acuerdo con esto. Pero la causa no radica en ellas, sino en nosotros. Tras haber perdido todos los instintos de los que emanan las instituciones estamos perdiendo ahora éstas, porque *nosotros* ya no servimos para ellas. El espíritu democrático ha sido siempre la forma de decadencia de la fuerza organizadora. Ya en *Humano, demasiado humano* (I, 318), afirmé que la democracia moderna y todas sus realizaciones intermedias, como el *Reich* alemán, son la *forma decadente del Estado.*

Para que haya instituciones es necesario que exista una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, que sea antiliberal hasta la maldad: una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad frente a los siglos futuros, de *solidaridad* con la cadena de generaciones pasadas y futuras hasta el infinito. Cuando se da esa voluntad, se funden cosas como el Imperio Romano o como Rusia, la *única* nación que hoy tiene posibilidades de durar, que puede esperar, que aún puede prometer algo. Rusia es la antítesis de la miserable división europea en pequeños Estados y del miserable nerviosismo europeo, que han entrado en una fase critica al fundarse el *Reich* alemán...

Todo Occidente carece de esos instintos de los que emanan las instituciones, de los que brota el *futuro:* puede que no haya nada que le vaya tan a contrapelo a su «espíritu moderno». La gente vive para el presente, con mucha prisa y de una forma irresponsable: y a eso le llama «libertad». Desprecian, odian y rechazan todo lo que *hace* que las instituciones sean tales. En cuanto se oye hablar de «autoridad», la gente cree que está expuesta al peligro de volver a caer en la esclavitud. El grado de decadencia del instinto de los valores que caracteriza a nuestros políticos y a nuestros partidos políticos, llegan a tal extremo que prefieren *instintivamente* lo que disgrega y acelera el final.

Un testimonio de esto es el matrimonio moderno. Es evidente que el matrimonio moderno ha perdido toda su razón de ser; lo que no constituye, sin embargo, una objeción contra el matrimonio, sino contra la modernidad. La razón de ser del matrimonio consistía en la responsabilidad jurídica exclusiva del varón, con lo que el matrimonio disponía de un centro de gravedad; mientras que hoy cojea de las dos piernas. La razón de ser del matrimonio consistía en el principio de su indisolubilidad, con lo que tenía una voz lo suficientemente fuerte para poder *dejarse oír* frente a los azares del sentimiento, de la pasión y del momento. Consistía también en la responsabilidad de las familias respecto a la elección de los esposos. Con la indulgencia creciente en favor del matrimonio *por amor* se ha destruido el funcionamiento del mismo, lo que le *convierte* en una *institución.*

Una institución no se funda nunca sobre una idiosincrasia; a un matrimonio *no* se le funda, como se ha dicho, sobre el *amor,* se le funda sobre el instinto sexual, sobre el instinto de propiedad (la mujer y los hijos como propiedad), sobre el instinto de

dominio que organiza constantemente esa forma mínima de dominio que es la familia; que *necesita* hijos y herederos para mantener, también fisiológicamente, unos niveles de poder, una influencia y una riqueza ya alcanzados, para proyectar unas misiones que se prolonguen el tiempo, una solidaridad de instintos entre los siglos. El matrimonio como institución contiene ya la forma mayor y más duradera de organización. Si la propia sociedad, en conjunto, no puede tener una garantía de sí misma que llegue hasta las generaciones más remotas, el matrimonio no tienen ningún sentido. Como el matrimonio moderno *ha perdido* su sentido, hay que abolirlo.

40

El problema obrero. La estupidez, que, en la última instancia, no es más que la degeneración de los instintos, y que hoy es la causa de todas las demás estupideces, consiste en el hecho de que haya un problema obrero. El primer imperativo del instinto es que hay ciertas cosas que *no se cuestionan.*

Yo no logro entender qué es lo que se pretende hacer con el obrero europeo, después de haber hecho de él un problema. Ese obrero se encuentra demasiado bien para no ir cuestionando cada vez más cosas, para no cuestionar cada vez de una forma más descarada. En último término, cuenta con el gran número. Ya no cabe de modo alguno esperar que los obreros constituyan una capa social compuesta por un tipo de hombres modestos y satisfechos de sí mismos, similar a la de los chinos, que es lo que habría tenido una razón de ser, lo que se habría necesitado realmente.

¿Qué es lo que se ha hecho? Todo lo necesario para eliminar de raíz hasta la condición previa para ello. Con la falta de reflexión más irresponsable, se han aniquilado los instintos en virtud de los cuales los obreros pueden convertirse en un estamento, pueden llegar a ser *ellos mismos.* Se ha declarado al obrero apto para el servicio militar, se le ha otorgado el derecho de asociación, se le ha dado el derecho al voto en el terreno político. ¿Cómo nos puede extrañar entonces, que el obrero esté empezando ya a considerar su existencia como una situación miserable, como una *injusticia,* por decirlo con un término moral. Pero, ¿qué es lo que se quiere?, volveremos a preguntar. Si se quiere un fin, hay que querer también los medios. Si se quieren esclavos, es de idiotas educarlos para amos.

41

«Libertad que *no* amo...» En una época como la nuestra, abandonarse a los propios instintos representa una fatalidad más. Esos instintos se contradicen entre sí, se estorban, se destruyen unos a otros. Ya definí yo lo *moderno* como la contradicción fisiológica con uno mismo. Una forma razonable de educar consistiría en *paralizar* con mano de hierro uno de esos sistemas de instintos al menos, para permitir que otro sistema diferente cobre energías, se haga fuerte y domine.

Hoy en día, para hacer posible al individuo, es decir, para conseguir *que fuera* completo habría que empezar por *castrarle.* Sin embrago, se hace lo contrario. Quienes con mayor ardor exigen independencia y desarrollo libre son precisamente aquellos para los que ningún freno *sería demasiado severo.* Esto vale en el terreno político y en el

arte. Y esto es un síntoma de decadencia: nuestro concepto de «libertad» constituye una prueba más de la degeneración de los instintos.

42

Donde la fe es necesaria. No hay nada más que se dé menos entre los moralistas y los santos que la sinceridad; aunque digan e incluso *crean* lo contrario. Ya que si una fe es más útil, más eficaz y más convincente que la hipocresía a sabiendas, entonces la hipocresía se vuelve pronto *inocente* instintivamente. Este es el principio del que hay que partir para entender a los santos.

Respecto a los filósofos que son una especie distinta de santos, su oficio les exige que sólo puedan aceptar ciertas verdades: aquéllas por las que su oficio obtiene la sanción pública; dicho en términos kantianos, las verdades de la razón práctica. Saben que es lo que *tienen que* demostrar, y en esto son prácticos; se reconocen entre sí para coincidir en «las verdades» en cuestión. «No mentirás» significa más claramente: guárdese, señor filósofo, de decir la verdad...

43

Dicho al oído de los conservadores. Lo que no se sabía antes y hoy sí se sabe, o se podría saber, es que no es posible ninguna *involución,* ninguna regresión en cualquier sentido y grado. Por lo menos los fisiólogos lo sabemos. Sin embrago, todos los sacerdotes y moralistas estaban convencidos de ello: *quisieron* que la humanidad retrocediera a una medida anterior de virtud, hacer que diera *vueltas hacia atrás* como si fuese un *tornillo.* La moral ha sido siempre un lecho de Procusto. Hasta los políticos han imitado en esto a los predicadores de la virtud: todavía hay partidos que tienen como ideal el que todo *ande como los cangrejos.* Pero nadie puede ser un cangrejo aunque quiera. No hay más remedio: *hay que* ir hacia delante, es decir, *avanzar paso a paso hacia la decadencia* (así como defino yo el «progreso» moderno...). Se puede *obstaculizar* esa evolución y, de este modo detener la degeneración, concentrarla, hacerla más vehemente y *brusca.* Pero eso es todo lo que se puede hacer.

44

Mi concepto del genio. Al igual que las grandes épocas los seres superiores son materias explosivas en las que se encuentran acumuladas una fuerza extraordinaria; su condición histórica y fisiológica previa es que durante muchísimo tiempo se haya estado reuniendo, amontonando, ahorrando y acumulando hasta llegar a unos seres así, sin que durante todo ese dilatado proceso se haya producido ninguna explosión. Cuando la tensión existente en la masa ha llegado a ser demasiado grande, basta el estímulo más accidental para hacer que aparezca el «genio», la «acción», el gran destino. ¿Qué importan entonces el medio ambiente, la época, el «espíritu del siglo», la «opinión pública»?

Tomemos el caso de Napoleón. La Francia de la Revolución, y sobre todo la Francia de la época anterior a ésta, había engendrado el tipo opuesto al de Napoleón, como de hecho lo engendró. Pero como Napoleón era *diferente* y había heredado una

civilización más fuerte, más duradera y más antigua que la que estaba desapareciendo y desintegrándose en Francia, se *convirtió* en el único amo. Mientras que los grandes hombres son necesarios, la época en la que aparecen es contingente. El hecho de que casi siempre terminen adueñándose de ella se debe sólo a que son más fuertes y más antiguos, a que se han ido acumulando energías durante un mayor período de tiempo para que se concentren en ellos. Entre un genio y su época se da la misma relación que hay entre lo fuerte y lo débil, o que entre lo joven y lo viejo: la época es siempre, en comparación, mucho más joven, más floja, menos madura, más insegura, más infantil.

El que hoy en Francia (y también en Alemania, aunque esto no tiene la menor importancia) se piense de *muy distinta forma* respecto a esta cuestión, el que en dicho país esa teoría de neuróticos que es la del medio ambiente haya llegado a tenerse por sacrosanta y casi científica, habiendo llegado a creer en ella hasta los fisiólogos, es algo que «huele mal», que suscita ideas sombrías. En Inglaterra piensan igual, pero eso es algo que no preocupa a nadie. El inglés sólo dispone de dos vías para asimilar al genio: o la *democrática* a la manera de Buckle, o a la religiosa, a la manera de Carlyle.

El *peligro* que hay en los grandes hombres y en las grandes épocas es inmenso, porque a ellos les sigue muy de cerca un agotamiento de todo tipo y una esterilidad. El gran hombre es un final; la gran época, como el Renacimiento, por ejemplo, es un final. El genio se derrocha por necesidad en su obra, en su acción; su grandeza radica en *entregarse enteramente...* El instinto de autoconservación queda en suspenso, por así decirlo; la arrolladora presión de las fuerzas que se desbordan le impide ponerse a salvo y hacer previsiones de cualquier tipo. A esto la gente le llama «holocausto», y alaba en ello el «heroísmo» del gran hombre, su indiferencia frente a su provecho personal, su entrega a una idea, a una causa grande, a una patria...; pero todo esto es fruto de un malentendido.

El genio se derrama, se desborda, se gasta, no se ahorra, y ello de una manera fatal, irremediable, involuntaria, al igual que un río que se desborda y se sale de su cauce. Ahora bien, como es tanto lo que se les debe a estos seres explosivos, se les ha concedido también mucho a cambio: por ejemplo, una especie de *moral superior.* Así es como obra la gratitud humana: *malentendiendo* a sus benefactores.

45

El criminal y sus afines. El tipo del criminal es el de un hombre fuerte situado en unas condiciones desfavorables, un hombre fuerte que se ha puesto enfermo. Hubiera necesitado una selva virgen, una naturaleza y un modo de vida más libres y peligrosos, donde no hubiese habido más *leyes* que las armas de defensa y de ataque que adornan el instinto del hombre fuerte. Sus *virtudes* han sido condenadas por la sociedad; los instintos más enérgicos que son innatos a él se han mezclado pronto con las emociones depresivas, con el recelo, el miedo, el deshonor. Ahora bien, ésta es prácticamente la *receta* para degenerar fisiológicamente. Quien se ve obligado a hacer a escondidas, con una tensión, una previsión y una astucia mantenidas durante mucho tiempo, lo mejor que podría y que más le gustaría hacer, se vuelve anémico. Como lo único que obtiene

de sus instintos son peligros, persecuciones y catástrofes, hasta sus propios sentimientos terminan volviéndose contra esos instintos, a los que considera como una fatalidad.

En nuestra sociedad domesticada, mediocre y castrada, un hombre que viene de la naturaleza, de las montañas o de correr aventuras por los mares, degenera fácilmente en criminal. O casi necesariamente ya que hay veces en que dicho hombre se muestra más fuerte que la sociedad: el corso Napoleón es el caso más célebre.

Respecto a esta cuestión reviste una gran importancia el testimonio de Dostoievski, el único psicólogo, dicho sea de paso, que me ha enseñado algo. Dostoiewski ha sido una de las mayores suertes de mi vida, más incluso que mi descubrimiento de Stendhal. Este hombre *profundo,* que tenía todos los derechos para despreciar a un pueblo tan superficial como el alemán, quedó impresionado de muy distinta forma de cómo él esperaba cuando convivió durante un largo tiempo con los presidiarios de Siberia. Estos criminales, autores todos ellos de graves delitos y sin responsabilidad alguna de reinserción social, le parecieron individuos tallados en la mejor y más preciada madera del territorio ruso.

Generalicemos el caso del criminal: pensemos en seres a los que, por cualquier motivo, les falta la aprobación pública, que saben que no se les considera ni beneficiosos ni útiles, que sienten al igual que el chandala, que no les tratan como a iguales, sino como a alguien que se le ha de marginar porque es indigno y mancha a quien se relacione con él. Los pensamientos y los actos de todos esos individuos tienen el color de quien vive bajo tierra; en ellos todo es más pálido que en quienes viven a la luz del día.

Sin embargo, casi todas las formas de existencia que hoy veneramos, vivieron en otros tiempos en esa atmósfera casi sepulcral: el hombre de ciencia, el artista, el genio, el espíritu libre, el actor, el comerciante, el gran descubridor... Mientras se estuvo considerando que el tipo superior era el *sacerdote* se desvalorizó toda clase valiosa de hombres. Pero yo aseguro que ya está cerca el tiempo en que el sacerdote será considerado como el hombre *más bajo,* como *nuestro* chandala, como la clase de hombre más falaz e indecente de la tierra.

Reparemos en el hecho de que todavía hoy, bajo el régimen de costumbres más suaves que haya existido jamás en la tierra, al menos en Europa, todo el que vive separado de los demás, todo el que está durante mucho tiempo *por debajo,* todo el que lleva una existencia extravagante e incomprensible, se parece al tipo que encuentra su máxima expresión en el criminal. Todos los innovadores del espíritu llevan durante algún tiempo en la frente la señal pálida y fatídica del chandala; y no porque se les considere así, sino porque ellos mismos notan el abismo que les separa de todo lo tradicional y respetado. Casi todos los genios atraviesan, como una etapa de subdesarrollo, una «existencia catilinaria», caracterizada por un sentimiento de odio, de venganza y de rebelión contra todo lo que ya *es,* es lo que ya no está *en vías de ser.* Catilina es la forma de existencia previa de todo César.

46

Aquí la perspectiva es libre. El que un filósofo guarde silencio, puede ser altura de alma; el que se contradiga puede ser amor; es posible que una mentira en boca de un hombre dedicado al conocimiento sea una cortesía. No sin agudeza se ha dicho: «es indigno de un gran corazón propagar la turbación que siente». Sólo cabe añadir que también puede ser grandeza de alma no sentir miedo ante *las -cosas más indignas.* Una mujer enamorada sacrifica su honor; un hombre dedicado al conocimiento que «ama» sacrifica tal vez su humanidad; un Dios que amaba se hizo judío.

47

La belleza no es un azar. La belleza de una raza o de una familia, su gracia y su bondad en todos los ademanes no son también cosas que se logran con trabajo: son, como el genio, el resultado de un trabajo que se ha ido acumulando generación tras generación. Es preciso haber sacrificado muchas cosas al buen gusto; haber hecho y haber dejado de hacer muchas cosas por amor a ese buen gusto —el siglo XVIII francés es admirable a este respecto—; es preciso que el buen gusto constituya un criterio de selección para elegir las compañías, los lugares, la ropa, la satisfacción sexual; es preciso haber preferido la belleza al beneficio, a la costumbre, a la opinión, a la pereza... La regla suprema es que no hay que «abandonarse», ni siquiera cuando se está totalmente a solas.

Todo lo bueno es sumamente costoso, y siempre vale la ley de que quien lo *tiene* es distinto de quien lo *adquiere.* Todo lo bueno se hereda; lo que no es heredado es imperfecto, es un principio... Cicerón se sorprendió de que en la Atenas que conoció, los adolescentes y los hombres fueran más hermosos que las mujeres; pero, para lograrlo, cuánto se había tenido que esforzar y cuánto se había tenido que sacrificar al servicio de la belleza, durante siglos, el sexo masculino.

Ahora bien, no hay que engañarse respecto al método en este punto. Una disciplina dirigida solamente a los sentimientos y a los pensamientos no sirve de nada (en esto radica el error de la formación alemana que es completamente ilusoria): hay que empezar persuadiendo al cuerpo. La observancia rigurosa de alemanes importantes y selectos y la obligación de no relacionarse más que con personas que no «se abandonen» bastan para llegar a ser importantes y selectos: en dos o tres generaciones ya se ha *interiorizado* todo. Resulta decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad comenzar la cultura por el sitio *justo,* que *no* es precisamente el «ahora», como ha pretendido la funesta superstición de los sacerdotes y de los que son iguales a ellos. El sitio justo es el cuerpo, el ademán, la dieta alimenticia, la fisiología; lo *demás* es un resultado de esto. Esta es la razón de que los griegos sigan siendo el *primer acontecimiento cultural* de la historia: supieron lo que había que hacer, y lo *hicieron.* El cristianismo, al despreciar el cuerpo, ha sido la mayor desgracia que hasta ahora ha sufrido la humanidad.

48

El progreso tal y como yo lo entiendo. Yo también hablo de una «vuelta a la naturaleza», aunque no se trata propiamente de un «volver», sino de un *ascender:* un ascender de la naturaleza, que es elevado, libre, incluso terrible, que juega porque tiene *derecho* a jurar con grandes tareas. Por poner un símil: Napoleón representó un aspecto de la «vuelta a la naturaleza», tal y como yo la entiendo (por ejemplo en cuestiones tácticas, y, sobre todo, como saben los militares, en cuestiones estratégicas). Pero, ¿a dónde quería realmente volver Rousseau, ese primer hombre maduro, idealista y perteneciente a la chusma *al mismo tiempo,* que tenía que recurrir a la «dignidad» moral para mirarse a la cara, enfermo de una vanidad y de un desprecio a sí mismo desenfrenado...? También ese engendro que se ha situado en el umbral de la época moderna quería la «vuelta a la naturaleza». Pero, ¿a dónde —vuelvo a preguntar— quería volver Rousseau? Al odiar a Rousseau odio también la Revolución, porque ésta es la manifestación, en el ámbito de la historia universal, de esa duplicidad de idealista y de chusma. Me importa poco su «inmoralidad», la farsa sangrienta con que se representó esa Revolución; lo que odio es su *moralidad* rousseauniana, las llamadas «verdades» de la Revolución, que todavía siguen influyendo y atrayendo a todos los superficiales y mediocres. ¡La doctrina de la igualdad! Y, sin embargo, no hay veneno peor que ése, pues *parece* que es la justicia quien la predica cuando en realidad representa el fin de la justicia. La verdadera justicia lo que dice es: «igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales; de lo que se deduce que no se debe igualar nunca a los desiguales». El hecho de que en torno a aquella doctrina de la igualdad se hayan producido sucesos tan terribles y sangrientos ha conferido una especie de aureola y de resplandor a esta «idea moderna» por excelencia, de forma que el *espectáculo* de la Revolución ha atraído incluso a los espíritus más nobles. Esto no constituye, en último término, una razón para concederle una mayor estima. Sólo sé de alguien que experimentó ante ella lo que se debe experimentar: *asco.* Y ese fue Goethe.

49

Goethe no es un acontecimiento alemán, sino europeo: un intento grandioso de superar el siglo XVIII mediante una vuelta a la naturaleza, mediante un *ascenso* hasta la naturaleza del Renacimiento, una especie de superación de sí mismo por parte de dicho siglo.

Goethe poseía los instintos más fuertes de esa época: la sensibilidad, la idolatría hacia la naturaleza, el carácter antihistórico, idealista, irreal y revolucionario (este último es sólo una forma del irreal). Apeló a la historia, a las ciencias de la naturaleza, a la antigüedad clásica, e incluso a Spinoza, pero principalmente a la actividad práctica. Se rodeó de horizontes cerrados; no se marginó de la vida, sino que se sumergió en ella. No se amilanó, y cargó sobre sus hombros y dentro de sí todo lo que pudo. Lo que quería era la *totalidad;* luchó contra la separación entre la razón, los sentidos, los sentimientos y la voluntad (separación que Kant, antípoda de Goethe, predicó con la más espantosa escolástica); se impuso una disciplina encaminada a la totalidad, se creó a sí mismo...

En una época de sentimientos irreales. Goethe fue un realista convencido: afirmó todo lo que en ella le era afín; su mayor experiencia fue aquel ser realísimo llamado Napoleón. Goethe concibió un hombre fuerte, de cultura elevada, diestro en todas las actividades del cuerpo, con un perfecto dominio de sí mismo; un hombre que se atreviera a concederse todo el ámbito y toda la riqueza de la naturaleza, que fuera lo bastante resistente para esa libertad; un hombre tolerante, no por debilidad, sino por fortaleza, porque supiera utilizar en beneficio propio incluso aquello que haría perecer a una naturaleza mediocre; un hombre para el que no hubiera nada prohibido, a excepción de la *debilidad,* ya se le dé a ésta el nombre de vicio o el de virtud. .. Ese espíritu que *ha llegado a liberarse* está inmerso en el todo, con un fatalismo alegre y confiado, y sustenta la *creencia* de que sólo lo individual es condenable, de que todo se redime y se afirma en el conjunto; *ese espíritu ya no niega* nunca. Semejante ciencia es la más elevada de todas las posibles: yo le he dado el nombre de *Dionisio.*

50

Puede decirse que, en cierto sentido, el siglo XIX se ha esforzado *también* en conseguir todo lo que Goethe se esforzó en lograr a título personal: una universalidad que lo abarca y lo acepta todo, un dejar que las cosas, sean cuales sean, se acerquen a nosotros, un realismo audaz y un respeto hacia todos los hechos. ¿Por qué, entonces, el resultado general no es un Goethe, sino un caos, un sollozo nihilista, un no saber a dónde ir, un instinto de agotamiento que en la práctica está invitando constantemente *a volver al siglo XVIII* (por ejemplo, bajo la forma de un romanticismo sentimental, de un altruismo, de un hipersentimentalismo, de un gusto afeminado, de un socialismo en el terreno político)?

¿No es el siglo XIX, sobre todo en su final, un siglo XVIII aumentado y *más vulgar,* un siglo de decadencia; de manera que Goethe habría sido, no sólo para Alemania, sino para toda Europa, un episodio hermoso pero inútil?

No obstante, se interpreta equivocadamente a los grandes hombres cuando se les considera desde la miserable perspectiva del beneficio público. Puede que incluso *forme parte de su grandeza* el que no se sepa sacar de ellos ningún beneficio.

51

Goethe es el último alemán al que respeto: había sentido tres cosas que yo siento, pues también coincido con él en lo referente a la «cruz».

Me preguntan con frecuencia por qué escribo *en alemán;* cuando, según me cuentan, en ningún país me leen menos que en mi patria. Pero, ¿quién sabe si, en última instancia, *deseo* que hoy en día se me lea? No he sido nunca lo bastante modesto para exigirme por lo menos crear algo en lo que el tiempo trate inútilmente de hincarle el diente, y esforzarme por conseguir una pequeña inmortalidad en la forma y en la *sustancia.*

El aforismo y la sentencia, en los que he adquirido una maestría superior a la de todos los alemanes, son las formas de la «eternidad». Ambiciono decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro.

He dado a la humanidad el libro más profundo que posee: mi Zaratustra; dentro de poco le daré el más independiente.

LO QUE DEBO A LOS ANTIGUOS

1

Para terminar, diré algo sobre el mundo antiguo, un mundo para acceder al cual he buscado vías que tal vez resulten nuevas. Mi gusto, que quizá sea lo totalmente opuesto a un gusto tolerante, dista también mucho aquí de aceptarlo todo: por lo general, no me gusta afirmar, me place algo más negar, y lo que más me agrada es no decir absolutamente nada... Esto vale para culturas enteras, para libros, y también para ciudades y paisajes.

En el fondo, son muy pocos los libros antiguos que han dejado una huella en mi vida; y entre éstos no se encuentran precisamente los más célebres. Mi sentido del estilo, del epigrama como estilo, se despertó casi de pronto cuando entré en contacto con Salustio. Aun recuerdo el asombro de mi venerado profesor Corssen cuando tuvo que dar la mejor calificación al peor de sus alumnos de latín: aprendí de golpe. Salustio consiguió que me descubriese a mí mismo con su estilo ceñido, riguroso, con su fondo dotado de la mayor sustancia, una fría malevolencia contra la «palabra hermosa», al igual que contra los «bellos sentimientos». Puede apreciarse en mí, incluso en mi *Zaratustra,* una ambición muy seria de conseguir un estilo *romano,* un estilo dotado de una perennidad más duradera que el bronce.

Igual me ocurrió en mi primer contacto con Horacio. Con ningún otro poeta he experimentado hasta ahora el arrebato artístico que desde un primer momento me produjo una oda horaciana. Lo que se logra en ellas, es algo que, en determinados idiomas, no se puede ni *intentar.* Ese mosaico de palabras en el que cada una, por su sonido, por su emplazamiento y por su significado, irradia su fuerza a diestro y siniestro, y sobre todo el conjunto; ese mínimo en la extensión y en el número de signos, y ese máximo en la energía de los mismos, es algo característicamente romano y, si se me quiere creer, *aristocrático* por excelencia. En comparación, toda la poesía restante resulta algo popular, una simple charlatanería sentimental.

2

A los griegos no les debo impresiones tan intensas como éstas; y, para decirlo directamente, no *pueden* ser para nosotros lo que son los romanos. No se *aprende* de los griegos; su forma de ser es demasiado extraña, demasiado fluida para producir un efecto imperativo, un efecto «clásico». ¿Quién hubiera aprendido a escribir con un griego? ¿Quién hubiera aprendido a escribir sin los romanos?

Que nadie me contradiga recordándome a Platón. Respecto a Platón soy un escéptico radical, y nunca he podido compartir con los eruditos su tradicional admiración por Platón como *artista.* En último término, están de parte mía en esta apreciación los más refinados jueces del gusto estético que existieron en el propio mundo antiguo. A mi forma de ver, Platón mezcla todas las formas del estilo; tiene sobre su conciencia una falta semejante a la de los cínicos que idearon la sátira

menipea. Para que los diálogos de Platón, esa especie de dialéctica horriblemente satisfecha de sí misma y pueril, puedan ejercer un atractivo, es preciso no haber leído nunca a los buenos autores franceses (a Fontenelle, por ejemplo).

Platón es aburrido. En último término, mi desconfianza hacia Platón llega hasta el fondo: le encuentro tan alejado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, tan cristiano anticipado —él eleva ya la idea de «bien» a la categoría de idea suprema—, que para referirse al fenómeno total de Platón preferiría, más que ninguna otra, usar la dura expresión de «farsa suprema», o, si suena mejor, de idealismo. Se pagó caro el que ese ateniense frecuentara la escuela de los egipcios (o quizá de los judíos residentes en Egipto). Dentro de la gran fatalidad que supuso el cristianismo, Platón fue ese equívoco y esa fascinación llamada «ideal», que hizo posible que los individuos más nobles de la antigüedad se interpretaran mal a sí mismos y que pusieran el pie en el *puente* que conducía hacia la cruz. ¡Y cuánto sigue habiendo de Platón en la idea de «Iglesia», al igual que en su organización, en su sistema y en sus prácticas!

Mi distracción, mi predilección, mi *curación* de todo platonismo ha sido siempre Tucídides. Tucídides y tal vez el *Príncipe* de Maquiavelo son muy afines a mí por el propósito incondicional de no dejarse engañar en nada y de ver la razón en la *realidad, y* no en la «razón», y menos aún en la «moral». Nadie mejor que Tucídides para curarnos radicalmente de ese lamentable barniz coloreado del ideal con que se pinta a los griegos, y que constituye el premio que recibe el joven con «una formación clásica» por el adiestramiento que le proporciona la enseñanza media para la vida. Hay que examinar detalladamente cada línea suya y descifrar sus pensamientos ocultos. En él alcanza su máxima expresión la *cultura de los sofistas,* es decir, *de los realistas:* ese inapreciable movimiento paralelo a la farsa de la moral y del ideal representada por las escuelas socráticas, que por entonces irrumpía por todas partes.

La filosofía griega considerada como la decadencia del instinto griego; Tucídides considerado como el gran compendio, la última manifestación de la objetividad fuerte, rigurosa y dura, que había en el instinto de los antiguos helenos. Lo que, en último término enfrenta a individuos como Tucídides e individuos como Platón es la *valentía* ante la realidad. Platón es un cobarde frente a ella, y, en consecuencia, se refugia en el ideal. Tucídides es dueño de sí mismo, y, por consiguiente, domina también a las cosas.

3

El psicólogo que yo llevo dentro me libró de vislumbrar en los griegos «almas hermosas», «áureas mediocridades» y otras perfecciones por el estilo, así como de admirar en ellos, por ejemplo, la serenidad en medio de la grandeza, los sentimientos ideales y la elevada sencillez —esa «elevada sencillez» que en el fondo no es más que estupidez alemana—. Lo que yo he vislumbrado en los griegos ha sido su instinto más fuerte, la voluntad de poder; les he visto temblando ante la indomable violencia de ese instinto; he visto que todas sus instituciones surgieron como mecanismos de defensa para asegurarse los unos a los otros contra la *materia explosiva* que llevaban dentro. Esa

extraordinaria tensión inferior se descarga entonces externamente en hostilidades tremendas y brutales. Las ciudades se despedazaban entre sí para que sus habitantes consiguieran estar en paz consigo mismos. Había que ser fuerte: el peligro estaba cerca, acechaba por todas partes. La admirable agilidad corporal, el realismo temerario y el inmoralismo que caracterizaban a los helenos fue una necesidad, no algo natural. Fue un resultado, no algo que existiera desde el principio. Y con las fiestas y las artes no se pretendía otra cosa que sentirse y *mostrarse por encima* de los demás: eran medios de autoglorificarse, y en determinadas ocasiones de infundirse miedo de sí mismos...

¿Cómo se puede juzgar a los griegos por sus filósofos, al igual que hacen los alemanes, recurriendo, por ejemplo, a la mojigatería de las escuelas socráticas para explicar *lo que* era, en el fondo, lo helénico? ¡Como si los filósofos no hubieran sido, realmente, los decadentes del mundo griego, el movimiento de reacción contra el gusto antiguo, aristocrático (contra el instinto agonal, la *polis,* el valor de la raza, la autoridad de la tradición)! Se predicaron las virtudes socráticas *porque* los griegos habían perdido las suyas: al volverse todos irritables, temerosos, inconstantes y farsantes, tenían razones de sobra para permitir que les predicaran la moral. Aunque con ello no se consiga nada, ¡cuánto les gusta *a los decadentes* los grandes términos y los grandes gestos!

4

Yo fui el primero que, para entender el instinto helénico más antiguo, aún rico e incluso desbordante, consideré con toda seriedad ese admirable fenómeno que lleva el nombre de Dionisio, y que sólo se puede explicar con un *exceso de fuerza.* Quien estudie a fondo a los griegos, como Jakob Burckhardt de Basilea, el más profundo conocedor de su cultura de los que siguen en vida, comprenderá inmediatamente la importancia de mi observación: por eso Burckhardt añadió a su libro *La cultura de los griegos* un capítulo especialmente dedicado a este fenómeno.

Si se quiere ver cuál es la antítesis de esto, obsérvese la casi divertida pobreza de instinto que manifiestan los filósofos alemanes cuando se acercan a lo dionisiaco, empezando por Lobeck, que se introdujo arrastrándose en ese mundo de estados misteriosos con la respetable seguridad de un gusano criado entre libros, convencido de que lo que hacía era científico cuando en realidad resultaba frívolo y pueril hasta la náusea. Lobeck ha hecho saber, que con un gran despliegue de erudición, que casi ninguna de esas cosas tan interesantes tiene la menor importancia. He señalado que quizás los sacerdotes comunicaran a quienes participaban en tales orgías algunos conocimientos no faltos de valor, como, por ejemplo, que el vino produce alegría que a veces el hombre se alimenta sólo de frutos, que las plantas florecen en primavera y se marchitan en otoño. Respecto a la sorprendente riqueza de ritos, símbolos y mitos de origen orgiástico, en la que el mundo antiguo se muestra tan pródigo, Lobeck halla la ocasión de manifestarse más ingenioso aún. «Los griegos —dice en *Aglaophamus,* I, 672—, cuando no tenían otra cosa que hacer, reían, saltaban, corrían de un lado para otro, o, como el hombre encuentra también placer en ello, se sentaban y se ponían a llorar y a lamentarse. Luego vinieron *otros* que buscaron una razón que explicara esta

sorprendente conducta; de éste modo, surgieron, para explicar tales costumbres, esas innumerables leyendas y mitos relativos a las fiestas. Creyeron, además, que las *payasadas* que se realizaban los días de fiesta tenían que formar parte también de las celebraciones y las conservaron como parte integrante del culto.» Toda esta palabrería no merece más que desprecio; no se debe tomar en serio absolutamente nada de lo que dice un autor como Lobeck.

Una cosa muy distinta es lo que sentimos cuando investigamos el impresionante concepto que tenían de «lo griego» Winckelmann y Goethe, y descubrimos que es incompatible con los elementos de donde surge el arte dionisiaco, con el orgiasmo. No me cabe la menor duda de que, por principio, Goethe excluyó del alma griega algo semejante. *En consecuencia, Goethe no entendió a los griegos.* Porque es precisamente en los misterios dionisíacos, en la psicología de los estados dionisíacos donde se manifiesta el *hecho fundamental* del instinto helénico: su «voluntad de vivir».

¿Qué es lo que el griego se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida *eterna,* el eterno retorno de la vida; el futuro prometido y santificado en el pasado; el sí victorioso dicho a la vida más allá de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* considerada como supervivencia colectiva en virtud de la fecundación y de los misterios de la sexualidad. Esta es la razón de que el símbolo *sexual* fuera para los griegos el símbolo venerable por antonomasia, el verdadero sentido profundo que contenía toda la religiosidad antigua. Cada detalle del acto de la fecundación, del embarazo y del nacimiento suscitaba los más elevados y solemnes sentimientos

En la doctrina de los misterios lo que se santifica es el *dolor:* los «dolores de la parturienta» santifican el dolor en general; todo devenir y todo desarrollo, lo que garantiza el futuro, *implica* dolor... Para que se dé el placer de crear, para que la voluntad de vivir se afirme eternamente a sí misma, ha de darse eternamente también el «tormento de la parturienta»...

Todo esto significa la palabra Dionisio: no conozco otro conjunto de símbolos más elevado que el simbolismo griego de las fiestas dionisíacas. En él se siente religiosamente el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida; la vía misma que conduce a la vida, la fecundación, es considerada como *la vía sagrada...* Sólo el cristianismo, cuya base no es otra que el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha cubierto *de fango* el origen, la condición previa de nuestra vida...

5

La psicología del orgiasmo, entendido éste como un sentimiento exuberante de vida y de fuerza, en el que el propio dolor actúa como estimulante, me proporcionó la clave para entender la idea de sentimiento *trágico,* que tan mal interpretaron Aristóteles y, especialmente, nuestros pesimistas. La tragedia dista tanto de ser una manifestación del pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que ha de ser considerada, más bien, como el rechazo y el *argumento definitivo* contra ese presunto pesimismo. *Lo que* yo llamé dionisiaco, intuyendo que era un puente que llevaba a la psicología del poeta *trágico,* es la afirmación de la vida incluso en sus aspectos más extraños y duros,

alegrándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más elevados. Y ello, *no* para liberarse del horror y de la compasión, ni para purificarse de una pasión peligrosa descargándola vehementemente, como lo entendió Aristóteles, sino para *identificarse* por encima del horror y de la compasión, con el goce eterno del devenir, goce que incluye también el *placer de destruir...*

Y con esto vuelvo al mismo lugar del que partí: *El origen de la tragedia* fue mi primera inversión de todos los valores: de esta forma, yo, el último discípulo del filósofo Dionisio, yo, el maestro del eterno retorno, vuelvo a colocarme en el terreno del que brotó mi voluntad y mi *poder...*

Índice